

مركز القانون العربي والإسلامي
Centre de droit arabe et musulman
Zentrum für arabisches und islamisches Recht
Centro di diritto arabo e musulmano
Centre of Arab and Islamic Law

INTRODUCTION
AU DROIT MUSULMAN
Fondements, sources et principes

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh

Ce livre peut être acquis auprès de
www.amazon.com
2^e édition, 2012

Le Centre de droit arabe et musulman

Fondé en mai 2009, le Centre de droit arabe et musulman offre des consultations juridiques, des conférences, des traductions, des recherches et des cours concernant le droit arabe et musulman, et les relations entre les musulmans et l'Occident. D'autre part, il permet de télécharger gratuitement du site www.sami-aldeeb.com un bon nombre d'écrits.

L'auteur

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh: Chrétien d'origine palestinienne. Citoyen suisse. Docteur en droit. Habilité à diriger des recherches (HDR). Professeur des universités (CNU-France). Responsable du droit arabe et musulman à l'Institut suisse de droit comparé (1980-2009). Professeur invité dans différentes universités en France, en Italie et en Suisse. Directeur du Centre de droit arabe et musulman. Auteur de nombreux ouvrages dont une traduction française, italienne et anglaise du Coran.

Éditions

Centre de droit arabe et musulman
Ochettaz 17
Ch-1025 St-Sulpice
Tél. fixe: 0041 [0]21 6916585
Tél. portable: 0041 [0]78 9246196
Site: www.sami-aldeeb.com
Email: sami.aldeeb@yahoo.fr
© Tous droits réservés

Sommaire

Préface par Mohamed Charfi.....	7
Introduction	11
Partie I. Le législateur.....	13
Chapitre I. Le pouvoir législatif appartient à Dieu	13
Chapitre II. Le rôle de l'État et des écoles juridiques	25
Chapitre III. Le maintien des lois des autres communautés	50
Partie II. Les sources du droit musulman	57
Chapitre I. Le Coran.....	58
Chapitre II. La Sunnah	117
Chapitre III. La Sunnah des compagnons de Mahomet.....	135
Chapitre IV. La Sunnah des Gens de la maison du Prophète	138
Chapitre V. Les lois révélées avant Mahomet.....	140
Chapitre VI. La coutume	148
Chapitre VII. L'effort rationnel (<i>ijtihad</i>).....	153
Chapitre VIII. Les outils de l'ijtihad.....	186
Chapitre IX. Les règles et les adages juridiques.....	205
Partie III. L'application de la norme	217
Chapitre I. Les conflits entre les sources	217
Chapitre II. L'interprétation linguistique	232
Chapitre III. Les objectifs du droit musulman.....	252
Chapitre IV. Le contenu de la norme	263
Chapitre V. Le destinataire et le bénéficiaire de la norme	276
Chapitre VI. L'atténuation de la norme	289
Partie IV. L'application du droit musulman dans le temps et l'espace.....	327
Chapitre I. L'application du droit musulman dans les pays musulmans.....	327
Chapitre II. L'application du droit musulman hors des pays musulmans	373
Partie V. Table juridique analytique du Coran	397
Bibliographie	443
Table des matières	463

Observations générales

Translittération

L'alphabet arabe se prête à différentes formes de translittération. J'évite la forme savante trop compliquée pour un lecteur non spécialisé. Je donne ici les équivalences de quelques lettres arabes:

'	ع + ء	gh	غ
kh	خ	u + w	و
d	د + ض	i + y	ي
dh	ذ + ظ	t	ت + ط
sh	ش	h	ه + ح
s	س + ص	j	ج

Notes et bibliographie

Afin de ne pas alourdir inutilement les notes de bas de page, je cite le nom de l'auteur et parfois les premiers éléments du titre. Le lecteur est prié de se reporter à la fin du livre pour les données bibliographiques complètes. Pour les renvois aux codes des pays traités, je me limite à l'indication du pays en question. Ainsi l'article 781 jordanien signifie qu'il s'agit de l'article 781 du code civil jordanien.

Dans les notes et la bibliographie, le nom du même auteur peut avoir deux formes, une forme lorsque le livre a fait l'objet de traduction, et l'autre forme lorsque le livre est cité en arabe (p. ex.: Hallaf et Khallaf; et Al-Ashmawy et Al-'Ashmawi). Dans le texte j'adopte une forme unifiée, de préférence la forme translittérée.

Citations de la Bible et du Coran

Les citations de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament sont prises de la *Bible de Jérusalem*. Celles du Coran sont prises principalement des deux traductions établies par Régis Blachère et Muhammad Hamidullah, après consultation de la version arabe. Les chiffres entre parenthèses dans le texte et dans les notes sans autre mention renvoient à la numérotation du Coran selon l'édition du Caire de 1923. Cette numérotation diffère de celle de l'édition de Flügel de 1834 parfois adoptée par les orientalistes.

Notes et bibliographie

Cet ouvrage se base surtout sur les cours enseignés dans les différentes facultés de droit et de droit musulman dans les pays arabes. Afin de ne pas alourdir inutilement les notes à la fin du livre, j'ai indiqué ces cours au début de la bibliographie. Les notes renvoient à des citations ou à des positions particulières. Dans ces notes, je cite le nom de l'auteur et parfois les premiers éléments du titre. Le lecteur est prié de se reporter à la fin du livre pour les données bibliographiques complètes.

Dates

Sauf indication contraire, les dates qui figurent dans cet ouvrage renvoient à l'ère chrétienne. Nous indiquons autant que possible la date de décès des personnes que

nous citons, aussi bien dans le texte que dans la bibliographie, pour que le lecteur puisse les situer dans le temps. Exemple: Abu-Hanifah (d. 767).

Abréviations et glossaire des termes non expliqués

Ac	Actes des apôtres
Col	Épître de Paul aux Colossiens
D. (v.)	décédé (vers)
Dhimmis	Protégés des musulmans
Dt	Deutéronome
Ex	Exode
Faqih	Expert de droit musulman
Fatwa	Décision religieuse
Fiqh	Droit musulman
Ga	Épître de Paul aux Galates
Gn	Genèse
H	calendrier hégire des musulmans
Hadith	Récit
Ijtihad	Effort intellectuel pour déduire les normes
Is	Isaïe
Jihad	Guerre sainte
Jn	Évangile selon Jean
Jon	Jonas
Lc	Évangile selon Luc
Lv	Lévitique
Majallah	Majallat al-ahkam al-'adliyyah, code ottoman élaboré entre 1869 et 1876
Mt	Évangile selon Matthieu
Mufti	Personne qui émet une fatwa (décision religieuse)
Mujtahid	Personne capable de fournir un effort intellectuel pour déduire les normes
ONG	Organisation non gouvernementale
Qadi	Juge
Rm	Épître de Paul aux Romains
S.a.	sans auteur
S.d.	sans date d'édition
S.l.	sans lieu d'édition
S.m.	sans maison d'édition
Shari'ah	Droit musulman
Sourate	Chapitre du Coran
Sunnah	Tradition
Usul	Fondements
Waqf	Biens pieux

Préface

par Mohamed Charfi¹

Le présent ouvrage est à saluer à plus d'un titre. C'est le fruit d'un travail colossal, d'une recherche approfondie et méticuleuse dont le résultat est une contribution importante à la connaissance de l'Islam en tant que religion, de la pensée islamique et surtout du fondement du droit musulman.

Le livre est à la limite entre l'essai et le genre encyclopédique. C'est un essai dans la mesure où son auteur ne cache pas ses opinions. Depuis longtemps, il est connu par son engagement en faveur des droits de l'homme et par ses dénonciations véhémentes de toute norme et de tout comportement contraires. L'actuel ouvrage s'inscrit dans la ligne générale de son œuvre. L'ouvrage a un caractère encyclopédique parce qu'il étudie non seulement toutes les familles islamiques auxquelles on s'intéresse habituellement dans les livres adressés au grand public, les sunnites et les chiïtes, mais aussi tous les rites à l'intérieur de ces familles et toutes les sectes minoritaires, même celles qui sont très peu nombreuses. En outre, l'auteur s'intéresse à tous les âges de la pensée islamique, depuis les compagnons du Prophète jusqu'aux auteurs contemporaines, et, à toutes les tendances, des plus classiques aux plus modernes.

Pourtant, l'ouvrage n'est pas exhaustif. C'est que la littérature islamique est tellement pléthorique qu'il est impossible de citer tous les auteurs et toutes les opinions, à moins d'écrire des dizaines de milliers de pages. L'auteur a donc dû faire des choix pour ne retenir que ce qui lui semble être le plus significatif.

Il est probable que les islamistes n'apprécieront pas ses choix. Ils n'aiment pas qu'on leur rappelle l'existence dans la Shari'ah de règles inconciliables avec la démocratie et les droits de l'homme. Dans la mesure où l'essentiel de leur programme est le retour au droit musulman dont ils refusent toute révision, ils préféreraient que certaines normes soient couvertes par l'oubli... jusqu'au jour où ils prendront le pouvoir. Certains, parmi ceux qui font de l'Islam une politique, ne manqueront donc pas de reprocher à l'auteur d'avoir cité tel hadith parce qu'il les gêne et qu'ils considèrent pour cela comme douteux, telle opinion sous prétexte qu'elle est restée minoritaire ou telle norme archaïque, aujourd'hui abandonnée et qu'on voudrait taire pour le moment. Ils en déduiront que l'auteur ne présente pas l'Islam sous son meilleur jour.

Inversement, les choix de l'auteur ne choqueront pas les « simples » musulmans, c'est-à-dire ceux qui ne mélangent pas religion et politique et qui savent que la Shari'ah est essentiellement une œuvre humaine appelée à évoluer. Pour eux, il suffit que l'auteur n'ait déformé aucune citation, que les faits anciens cités aient été rapportés par des historiens considérés comme crédibles et que les résumés des théories et des opinions présentées soient corrects pour qu'il soit considéré honnête et impartial et son travail scientifiquement valable.

¹ Professeur émérite à la Faculté de droit de Tunis. Ancien Ministre de l'éducation

Cela n'exclut pas la possibilité de s'interroger sur le bien-fondé de la démarche purement « juridique » ou « formelle ». Placer chaque norme dans son contexte historique est une démarche plus juste surtout quand on va exprimer des appréciations qui ressemblent à des jugements de valeur. Ainsi, par exemple, on peut se demander s'il est approprié de dire que le Judaïsme et l'Islam contiennent des règles juridiques alors que l'Évangile n'en contient pas, sans rappeler les circonstances historiques du développement de chaque religion. Est-il besoin de rappeler que, dans la conception islamique au moins, Jésus et Mahomet étaient tous les deux des prophètes qui ont rencontré une vive opposition dans le milieu où ils ont prêché. La différence historique essentielle, du point de vue des faits, est que cette opposition a abouti à la crucifixion de Jésus tandis que Mahomet a réussi à éviter un tel sort grâce à son évocation de la Mecque qu'on appelle l'Hégire ? Ainsi les compagnons de Mahomet ont pu constituer un État et construire un droit, tandis que les prêtres chrétiens n'ont pu s'imposer que trois siècles après Jésus. Mais, dès qu'ils se sont emparés de l'État, ils ont construit le « droit canonique ».

En fait, chaque fois qu'un groupe humain a réussi à gouverner et à utiliser la religion pour sa légitimation, il a dicté sa loi et il a élaboré un droit autoritaire et condamnable à de multiples égards. On peut reprocher au droit mosaïque et au droit islamique l'autorisation de la polygamie ; mais l'interdiction du divorce énoncée par le droit canonique n'est pas non plus acceptable. La difficulté est la même pour tous les droits religieux, produits des vieilles civilisations. Les gouvernants utilisent la religion pour se faire obéir. Les règles de droit prennent de ce fait une couleur religieuse qui les rend immuables. On doit dès lors se battre pour faire évoluer le droit sans avoir à changer de religion. La solution est la séparation de l'État, du droit et de la politique d'une part et de la religion de l'autre. L'Occident a adopté la laïcité pour sortir de l'impasse. Le monde musulman cherche une solution adaptée aux particularités de l'Islam, une solution permettant la modernisation de l'État et du droit tout en préservant l'essentiel de la religion. C'est possible en introduisant, au sein du *tourath* (le patrimoine islamique), la distinction entre le divin et l'humain et, au sein des versets coraniques, la distinction entre le circonstanciel et l'éternel.

Par cette solution qui distingue la prescription véritablement divine et tous les sédiments que l'histoire a déposés et qui permet la relecture du Coran en plaçant chaque verset dans son contexte, le monde musulman a beaucoup évolué au cours des dernières décennies. Ainsi le droit, dans ses branches pénale, commerciale, constitutionnelle... a beaucoup évolué dans la grande majorité des pays musulmans. Seuls les pays de l'islamisme radical (l'Iran) ou de l'islamisme traditionnel (le Golfe) s'accrochent encore au droit musulman plus que millénaire ; et encore, ces derniers aussi ont été obligés de le changer sur plusieurs points.

Monsieur Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh nous promet un prochain livre sur la législation actuelle des États musulmans. Ce sera certainement un ouvrage très important qui permettra la comparaison entre ceux qui ont pu avancer dans la voie des réformes et ceux qui se sont condamnés à l'immobilisme ; comme il permettra de mesurer l'ampleur des réformes introduites, leurs conséquences sociales et le chemin qui reste à parcourir.

Mais la voie des réformes est semée d'embûches. Les forces du conservatisme ne manquent pas de moyens de nature à bloquer l'évolution, voire à menacer de retour en arrière. Le monde musulman fait beaucoup parler de lui en ce moment. Des violences sont fréquemment commises en son sein et ailleurs. Cela traduit l'ampleur des difficultés des transitions qu'il traverse.

Le présent ouvrage a le mérite d'expliquer clairement aux lecteurs occidentaux le droit musulman dans sa vision classique et le chemin que les peuples musulmans doivent parcourir pour se moderniser et rattraper leur retard historique. En même temps, les lecteurs constateront la contradiction apparente entre certains versets, entre certains hadiths et entre certains versets et certains hadiths, ce qui donne lieu à des interprétations – nécessairement humaines - qui doivent évoluer avec le temps. La grande variété des points de vue est une richesse.

Finalement, la pensée islamique n'est pas le domaine de certitudes - les certitudes ayant souvent été la source de l'autoritarisme et des abus – mais celui de l'interrogation continue et de la recherche constante.

Introduction

On estime le nombre des musulmans à 1200 millions, soit 19,4 % de la population mondiale. Ils sont repartis comme suit: Asie: 780'000'000; Afrique: 380'000'000; Europe: 32'000'000; Amérique du Nord: 6'000'000; Amérique Latine: 13'000'000; Océanie: 3'000'000. Dans quarante-trois pays, les musulmans représentent plus de 50% de la population². Cinquante-sept pays font partie de l'Organisation de la conférence islamique³.

Ces chiffres indiquent qu'il existe des pays majoritairement musulmans, avec des minorités non-musulmanes, et des minorités musulmanes dans des pays majoritairement non-musulmans. Ces minorités musulmanes sont en nette augmentation en raison des flux migratoires, du taux élevé de natalité des musulmans comparé à celui des non-musulmans, des mariages mixtes (les enfants issus de ces mariages sont pratiquement toujours musulmans) et des conversions. La minorité musulmane forme par exemple en France la deuxième religion en nombre d'adhérents après le catholicisme, et avant le protestantisme et le judaïsme. Mais le nombre exact n'est pas connu en raison de l'interdiction d'effectuer des recensements sur la base de l'appartenance religieuse. Ce nombre est estimé entre trois et sept millions sur environ soixante millions d'habitants⁴.

Les mouvements islamistes dans les pays arabo-musulmans revendiquent l'application intégrale du droit musulman en tant que composante de leur foi. Les minorités musulmanes en Occident ont aussi des revendications croissantes visant à adapter les lois des pays hôtes à leurs exigences religieuses. Mais ceci pose de nombreux problèmes, notamment en raison des normes musulmanes contraires aux droits de l'homme tels que définis par les documents internationaux.

Pour comprendre ces revendications et les problèmes qu'elles posent, il faut appréhender les Fondements (*usul*), matière prescrite à tous les étudiants des sciences religieuses et juridiques dans les pays arabo-musulmans. Sans une telle connaissance, tout dialogue entre musulmans et non-musulmans aboutit à une impasse et à l'incompréhension.

Par analogie à l'arbre qui comporte des racines et des branches, le droit musulman se divise sommairement en deux parties.

- *Usul al-fiqh* (Fondements ou racines du droit): cette partie répond aux questions suivantes: Qui fait la loi? Où se trouve la loi? Comment comprendre cette loi? Que contient cette loi? Quel est l'objectif de cette loi? Qui sont les destinataires et les bénéficiaires de la loi? Est-ce que cette loi s'applique en tout temps et en tout lieu? Al-Shafi'i (d. 820) est considéré comme le pionnier dans l'établisse-

² <http://www.bdsr.org/islam.htm>.

³ Voir la liste in: http://www.oic-oci.org/index_french.asp.

⁴ http://www.religioscope.com/info/articles/015_islam_france_c.htm.

ment de la science des fondements du droit, avec son fameux ouvrage *Al-Risalah*⁵.

- *Furu' al-fiqh* (branches du droit): cette partie traite des rapports de l'être humain avec la divinité (la profession de foi, la prière, l'aumône légale, le jeûne du Ramadan et le pèlerinage) et de ses rapports avec ses semblables (le droit de la famille, le droit successoral, les contrats, le droit pénal, le pouvoir étatique, les relations internationales, les questions de la guerre, etc.).

Nous ne traiterons ici que des Fondements, en recourant parfois à des applications dans les branches du droit. Nous nous baserons principalement sur les cours enseignés dans les différentes facultés de droit et de droit musulman des pays arabes. Ces cours reprennent l'enseignement des auteurs classiques musulmans et reflètent le point de vue officiel des autorités religieuses, voire de l'État dont dépendent ces facultés, faisant abstraction du débat qui agite la société musulmane. Pour cette raison, nous les complétons par les ouvrages écrits par des musulmans en dehors du cadre institutionnel. Ceci permet de voir l'évolution de la pensée musulmane dans ces pays.

Cet ouvrage s'adresse aux juristes, aux théologiens, aux politiciens et aux employés des organisations gouvernementales et non gouvernementales traitant avec les musulmans. Mais comme les questions musulmanes occupent de plus en plus d'espace médiatique, cet ouvrage vise aussi le grand public. Nous avons à cet égard recours à une présentation qui facilite sa lecture, en produisant en petits caractères les détails qui intéressent seulement les spécialistes.

Certes, cet ouvrage ne pourra pas satisfaire tout le monde. Mais l'auteur reste ouvert à toute remarque constructive de la part des lectrices et des lecteurs, tant musulmans que non-musulmans.

Avant de terminer cette introduction, je remercie Ghéorghii Vladimirovitch Grigorieff, Jean-Philippe Tricoit, Laure-Anne Suter, Vincent Leonardi, Patrizia Conforti et tous ceux qui ont contribué à la correction de cet ouvrage. Je remercie aussi l'Institut suisse de droit comparé de Lausanne dont les ressources documentaires ont été indispensables à sa rédaction. Toutefois, les opinions exprimées ici n'engagent ni les correcteurs ni l'Institut.

⁵ Version arabe et traduction anglaise et française dans la bibliographie (sous Shafi'i).

Partie I.

Le législateur

La première question que se posent les juristes musulmans est d'ordre théologique et philosophique: Qui fait la loi? La réponse à cette question va orienter l'ensemble de la pensée musulmane et elle est à la base des revendications des musulmans dans les pays musulmans et occidentaux.

Chapitre I.

Le pouvoir législatif appartient à Dieu

I. Origine divine de la loi

Il y a trois manières de concevoir la loi:

- en tant qu'émanation d'un dictateur:
- en tant qu'émanation du peuple, par voie démocratique directe ou indirecte.
- en tant qu'émanation de la divinité, soit directement à travers la révélation transmise à un prophète, soit indirectement à travers les autorités religieuses censées représenter la divinité sur terre.

La conception de la loi en tant qu'émanation de la divinité se trouve chez les juifs et chez les musulmans, pour ne citer que ces deux groupes. Elle est presque inexistante chez les chrétiens. Il nous faut ici exposer sommairement les points de vue juif, chrétien et musulman pour voir la différence entre ces trois communautés.

1) Conception juive

Chez les juifs, la loi se trouve dans la Bible, notamment dans les cinq premiers livres attribués à Moïse. Ce dernier était un chef d'État et devait à ce titre gérer la société. Il ne le faisait pas en son nom, mais au nom de la divinité qui lui inspirait la loi. Cette loi révélée s'impose au croyant juif en tout temps et en tous lieux.

La Bible est complétée principalement par la Mishnah (rédigée entre 166 et 216) et son commentaire, le Talmud (dont on connaît deux versions: celle de Jérusalem, rédigée à Tibériade et terminée vers la fin du 4^e siècle; et celle de Babylone, rédigée à Babylone vers le 5^e siècle). La Mishnah et le Talmud sont considérés comme la Bible orale; ils comportent l'enseignement des autorités religieuses juives.

On lit dans la Bible:

Tout ce que je vous ordonne, vous le garderez et le pratiquerez, sans y ajouter ni en retrancher (Dt 13:1).

Les choses révélées sont à nous et à nos fils pour toujours, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette loi (Dt 29:28).

C'est une loi perpétuelle pour vos descendants, où que vous habitiez (Lv 23:14).

Invoquant ces versets, Maïmonide, le plus grand théologien et philosophe juif décédé au Caire en 1204, écrit: "C'est une notion clairement explicitée dans la loi que

cette dernière reste d'obligation éternelle et dans les siècles des siècles, sans être sujette à subir aucune variation, retranchement, ni complément". Celui qui prétendrait le contraire devrait être, selon Maïmonide, "mis à mort par strangulation". Ce châtement est prévu aussi à l'encontre de celui qui "abolit l'un quelconque des commandements que nous avons reçus par tradition orale", comme à l'encontre de celui qui en donne une interprétation différente de l'interprétation traditionnelle, même s'il produit un signe affirmant qu'il est un prophète envoyé par Dieu¹.

2) Conception chrétienne

Bien que provenant de la tradition juive, Jésus était peu enclin au respect de la loi telle que dictée par la Bible.

Lorsque les scribes et les pharisiens lui amenèrent une femme surprise en flagrant délit d'adultère et lui demandèrent ce qu'il pensait de l'application de la peine de lapidation prévue par la loi de Moïse (Lv 20:10; Dt 22:22-24), il leur répondit: "Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier une pierre". Et comme tous partirent sans oser jeter une pierre, il dit à la femme: "Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, désormais ne pêche plus" (Jn 8:4-11). Dans un autre cas, quelqu'un dit à Jésus: "Maître, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage". Jésus lui répondit: "Homme, qui m'a établi pour être votre juge ou régler vos partages?" Et il ajouta pour la foule qui l'entendait: "Attention! Gardez-vous de toute cupidité, car au sein même de l'abondance, la vie d'un homme n'est pas assurée par ses biens" (Lc 12:13-15). Son annulation de la loi du talion est significative (Mt 5:38-39). On rappellera aussi la fameuse phrase de Jésus sur laquelle on base la séparation entre la religion et l'État: "Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu" (Mt 22:21).

En raison de l'absence de normes juridiques en nombre suffisant dans les Évangiles et les écrits des apôtres, les chrétiens se rabattirent sur le droit romain. Le jurisconsulte Gaius (d. v. 180) définit la loi comme étant "ce que le peuple prescrit et établit" (*Lex est quod populus iubet atque constituit*)². Le système démocratique moderne est basé sur cette conception de la loi.

3) Conception musulmane

Le message de Mahomet constitue un retour à la conception biblique de la loi, dont il reprend de nombreuses normes (p. ex. la loi du talion: 2:178-179 et 5:45). Les juristes musulmans utilisent le terme *législateur* pour désigner exclusivement Dieu, le seul en mesure de fixer des lois.

Cette conception est déterminée par le Coran qui dit:

Je m'appuie sur une preuve évidente de la part de mon Seigneur, et vous avez traité cela de mensonge. Ce que vous voulez hâter ne dépend pas de moi. Le jugement n'appartient qu'à Allah: Il tranche en toute vérité et Il est le meilleur des juges (6:57).

¹ Maïmonide: Le livre de la connaissance, p. 97-98.

² Gaius: Institutes, I.3.

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (4:59).

Selon le Coran, c'est Dieu qui décide ce qui est licite et ce qui ne l'est pas:

Que dites-vous de ce qu'Allah a fait descendre pour vous comme subsistance et dont vous avez alors fait des choses licites et des choses interdites? - Dis: "Est-ce Allah qui vous l'a permis? Ou bien forgez-vous des mensonges contre Allah"? (10:59).

Ne dites pas, conformément aux mensonges proférés par vos langues: "Ceci est licite, et cela est illicite", pour forger le mensonge contre Allah. Certes, ceux qui forgent le mensonge contre Allah ne réussiront pas (16:116).

Ô les croyants: ne déclarez pas illicites les bonnes choses qu'Allah vous a rendues licites. Ne transgressez pas. Allah n'aime pas les transgresseurs. Mangez de ce qu'Allah vous a attribué de licite et de bon. Craignez Allah, en qui vous avez foi. (5:87-88).

Citant le verset 6:57 susmentionné, Khallaf écrit:

Les savants religieux musulmans reconnaissent unanimement que le Législateur suprême est Dieu. C'est lui qui est la source des prescriptions, qu'elles soient énoncées explicitement dans les textes révélés à ses prophètes et, notamment à Mahomet, ou que les savants religieux les en extraient ou les en déduisent par analogie¹.

Cette conception de la loi est illustrée par l'attitude de Mahomet face à un cas d'adultère similaire à celui auquel Jésus a été confronté. On amena à Mahomet un homme et une femme juifs qui avaient commis l'adultère. Il s'informa de la peine prévue dans la Bible. Les juifs lui répondirent que la Bible prévoyait la lapidation (Lv 20:10; Dt 22:22-24) et que leur communauté avait décidé de changer cette norme parce qu'on ne l'appliquait qu'aux pauvres. En lieu et place de cette peine, cette communauté avait décidé de noircir le visage des coupables au charbon, de les mener en procession et de les flageller, indépendamment de leur statut social. Mahomet refusa cette modification estimant qu'il était de son devoir de rétablir la norme de Dieu. Il récita alors le verset: "Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des pervers" (5:47)².

Étymologiquement, le terme *islam* signifie la soumission. C'est le nom qui a été donné à la religion des adeptes de Mahomet. Ces derniers sont nommés *muslimun* (soumis). Cette religion proclame la soumission à la volonté de Dieu telle qu'exprimée dans le Coran et les récits de Mahomet, les deux sources principales du droit musulman dont nous parlerons dans les chapitres suivants. Le Coran dit à cet égard:

¹ Hallaf: Les fondements, p. 145.

² Voir Muslim, récit 3212; Al-Tirmidhi, récit 3157; Abu-Da'ud, récits 3857 et 3858; Ibn-Majah, récit 2548; Ahmad, récits 2250, 4437 et 17794.

Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des mécréants, [...] des injustes, [...] des pervers (5:44, 45, 47).

Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois qu'Allah et Son messager ont décidé d'une chose d'avoir encore le choix dans leur façon d'agir. Qui-conque désobéit à Allah et à Son messager, s'est égaré certes, d'un égarement évident (33:36).

La seule parole des croyants, quand on les appelle vers Allah et Son messager, pour que celui-ci juge parmi eux, est: "Nous avons entendu et nous avons obéi" (24:51).

Huit siècles après Maïmonide, le cheikh Muhammad Mitwalli Al-Sha'rawi (d. 1998), personnalité religieuse et politique égyptienne, mort au Caire en 1998, professe pratiquement la même conception de la loi que son compatriote juif. Il explique que la révélation est venue trancher les questions sujettes à divergence, libérant ainsi l'homme de la peine de les résoudre par la discussion ou par des expériences répétitives épuisantes. Le musulman n'a pas à chercher en dehors de l'islam des solutions à ses problèmes, puisque l'islam offre des solutions éternelles et bonnes dans l'absolu¹. Il ajoute:

Si j'étais le responsable de ce pays ou la personne chargée d'appliquer la loi de Dieu, je donnerais un délai d'une année à celui qui rejette l'islam, lui accordant le droit de dire qu'il n'est plus musulman. Alors je le dispenserais de l'application du droit musulman en le condamnant à mort en tant qu'apostat².

Cette menace de mise à mort proférée par Al-Sha'rawi n'est pas simple rhétorique. Le juge libyen Mustafa Kamal Al-Mahdawi a été traîné en justice pendant de nombreuses années en raison de son ouvrage en arabe *La Preuve par le Coran*³, qui met en doute la Sunnah de Mahomet et certaines normes musulmanes. La Cour d'appel de Benghazi a fini par l'acquitter le 27 juin 1999, probablement pour des raisons politiques, tout en interdisant la distribution ou la réimpression de son ouvrage. Rashad Khalifa, qui met aussi en doute la Sunnah, a été considéré comme apostat, mais il a eu moins de chance qu'Al-Mahdawi; il a été assassiné en 1990⁴. Muhammad Mahmud Taha, fondateur des *Frères Républicains* au Soudan, a prôné une théorie selon laquelle seule la première partie du Coran, révélée à la Mecque était de caractère obligatoire, la deuxième partie, révélée à Médine, étant dictée par des raisons conjoncturelles et politiques. Il a été condamné à mort par un tribunal soudanais et pendu le 18 janvier 1985⁵. Faraj Fodah a été assassiné le 8 juin 1992 par un fondamentaliste musulman, pour avoir attaqué dans ses écrits l'application du droit musulman. Le professeur Abu-Zayd de l'Université du Caire a tenté une interprétation libérale du Coran. Un groupe fondamentaliste a intenté un procès

¹ Al-Sha'rawi: Qadaya islamiyyah, p. 35-39.

² Ibid., p. 28-29.

³ Al-Mahdawi: Al-bayan bil-Qur'an.

⁴ Rashad Khalifa a développé sa théorie dans son livre: Quran, hadith and islam.

⁵ Sur ce penseur soudanais, voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Droit familial des pays arabes, p. 39-41. Texte et commentaire du jugement in: Kabbashi, p. 80-96 (l'auteur est le juge qui a condamné Taha).

contre lui pour apostasie. L'affaire est arrivée jusqu'à la Cour de cassation qui confirma sa condamnation le 5 août 1996¹, et requit la séparation entre lui et sa femme, un apostat ne pouvant pas épouser une musulmane. Le couple a dû s'enfuir de l'Égypte et demander l'asile politique en Hollande par peur de se faire tuer.

L'obligation d'appliquer le droit musulman, avec une conséquence fatale en cas de refus, peut couvrir des matières illimitées, même très controversées. Pour donner un exemple extrême, Jad-al-Haq, le cheikh de l'Azhar (d. 1996) a déclaré dans une fatwa (décision religieuse) issue en 1994:

Si une contrée cesse, d'un commun accord, de pratiquer la circoncision masculine et féminine, le chef de l'État lui déclare la guerre car la circoncision fait partie des rituels de l'islam et de ses spécificités. Ce qui signifie que la circoncision masculine et féminine sont obligatoires².

4) Absence du concept de la souveraineté du peuple

La position musulmane susmentionnée a pour corollaire l'absence du concept de la souveraineté du peuple chez les musulmans, concept clé pour toute démocratie.

Al-'Ayli, auteur contemporain, rejette catégoriquement l'idée que la souveraineté législative appartient à la nation; elle n'appartient qu'à Dieu. Il écrit à cet égard que "la nation dans le système musulman ne saurait contredire un texte du Livre ou de la *Sunnah*, ou conclure un acte dont les conditions leur sont contraires, quelle que soit l'unanimité des gouverneurs de cette nation". "L'islam ne connaît pas d'organe dont l'avis prime en cas de litige. Il ne connaît pas de majorité ni de minorité. On ne saurait recourir à l'avis de la nation en tant que source des pouvoirs [...]. Mais le recours est à Dieu et à son messager. La nation et ses dirigeants n'ont pas de pouvoir législatif; ils ne peuvent que se référer à Dieu et à son messager pour en déduire les normes"³.

L'État, dans cette situation, a la tâche d'appliquer le droit musulman que Dieu a ordonné de suivre. Il ne saurait abroger ce droit car, ayant été révélé, il ne peut être abrogé que par une révélation⁴. C'est la théorie de la hiérarchie des normes⁵. Par conséquent, même si de nombreux pays musulmans ont abandonné le droit musulman, en partie ou en totalité, ils n'ont pas pu l'abroger. Le droit musulman est simplement mis à l'écart, avec le risque constant de le voir resurgir.

Les auteurs musulmans qui acceptent de parler de la souveraineté du peuple se pressent à en fixer les limites:

- Si la question à régler fait l'objet d'un texte du Coran ou de la *Sunnah*, à la fois authentique et clair, la nation ne peut que s'y soumettre; elle ne saurait établir une règle contraire.

¹ Décision publiée par Al-Mujtama' al-madani (le Caire), septembre 1996.

² Voir Aldeeb Abu-Sahlieh: *Khitan*, annexe 6.

³ Al-'Ayli: *Al-hurriyyat*, p. 214-216.

⁴ 'Odah: *Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah*, p. 62.

⁵ Selon cette théorie, une norme ne peut être abrogée que par une norme de valeur égale ou supérieure. La loi révélée étant supérieure à toute loi humaine, elle ne saurait être abrogée que par une autre loi révélée postérieure.

- Si le sens peut prêter à différentes interprétations, la nation peut essayer d'en déduire une solution à partir de la compréhension du texte, en préférant une interprétation à une autre.
- En l'absence de texte, la nation est libre d'établir la norme qui lui convient, à condition que cette norme soit dans le respect de l'esprit du droit musulman et de ses règles générales et qu'elle ne soit pas contraire à une autre norme musulmane¹.

Vu ce qui précède, on peut dire que plus un livre sacré est imbibé de lois, plus il est contraignant pour ses adeptes, les privant de la possibilité de gérer leur vie selon leur choix. Le Coran était d'ailleurs conscient de la difficulté qu'il créait en introduisant de nouvelles normes. On lit dans le verset 5:101:

Ô les croyants! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient. Si vous posez des questions à leur sujet, pendant que le Coran est révélé, elles vous seront divulguées. Allah vous a pardonné cela. Allah est Pardonneur et Indulgent.

Signalons que les auteurs musulmans estiment que le droit musulman établi par Dieu est complet et parfait. Le professeur Mahmud Al-Khaldi rapporte pour preuve le verset coranique suivant: "Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose, ainsi qu'un guide, une grâce et une bonne annonce aux Musulmans" (16:89). Il cite l'exégèse d'Al-Tabari (d. 923) qui rajoute: "tout ce dont les gens ont besoin de connaissance relative à ce qui est permis et à ce qui est interdit, à la rétribution et au châtement". Il cite en plus le Coran: "Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. J'agréé l'islam comme religion pour vous" (5:3)².

La différence entre la conception occidentale et la conception musulmane de la loi se reflète dans le système des droits de l'homme. La Déclaration universelle des droits de l'homme et les autres documents internationaux, principalement d'inspiration occidentale, ne comportent aucune mention de Dieu. Les tentatives visant à le mentionner dans ces documents ont échoué. Ceci n'est pas le cas des déclarations musulmanes relatives aux droits de l'homme³. Ainsi, celle promulguée en 1981 par le Conseil islamique (dont le siège est à Londres), affirme à plusieurs reprises que les droits de l'homme se fondent sur une volonté divine. Le premier passage du préambule dispose: "Depuis quatorze siècles, l'islam a défini, par Loi divine, les droits de l'homme, dans leur ensemble ainsi que dans leurs implications". Les considérants de ce préambule ajoutent:

Forts de notre foi dans le fait que Dieu est le maître souverain de toute chose en cette vie immédiate comme en la vie ultime [...]

¹ 'Abd-al-Karim: *Al-dawlah wal-siyadah*, p. 227-228; 'Ali: *Mabda' al-mashru'iyyah*, p. 216-224.

² Al-Khaldi: *Naqd al-nidham al-dimuqrati*, p. 156-157.

³ Le monde arabo-musulman a élaboré plusieurs déclarations relatives aux droits de l'homme. Certaines de ces déclarations se veulent conformes au droit musulman. Le lecteur trouve une traduction intégrale de onze déclarations in: Aldeeb Abu-Sahlieh: *Les musulmans face aux droits de l'homme*, annexes 1-11, p. 462-522.

Forts de notre conviction que l'intelligence humaine est incapable d'élaborer la voie la meilleure en vue d'assurer le service de la vie, sans que Dieu ne la guide et ne lui en assure révélation:

Nous, les Musulmans, [...] nous proclamons cette Déclaration, faite au nom de l'islam, des droits de l'homme tels qu'on peut les déduire du très noble Coran et de la très pure Tradition prophétique (*Sunnah*).

À ce titre, ces droits se présentent comme des droits éternels qui ne sauraient supporter suppression ou rectification, abrogation ou invalidation. Ce sont des droits qui ont été définis par le Créateur - à lui la louange! - et aucune créature humaine, quelle qu'elle soit, n'a le droit de les invalider ou de s'y attaquer.

II. Est-ce que l'homme peut établir une loi?

Faire une loi, c'est déterminer ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qu'on doit faire et ce qu'on doit éviter. Les juristes et philosophes musulmans se sont posés la question de savoir si l'être humain peut lui-même y parvenir, grâce à sa raison, ou si au contraire il faut une intervention divine pour guider l'être humain dans son jugement. On trouve trois courants de pensée chez les musulmans: mu'tazalite, ash'arite, maturidite.

Les mu'tazalites, dont le chef de file est Wasil Ibn-'Ata (d. 748), affirment que la beauté et la laideur sont inhérentes à la nature de chaque action; qu'elles ne sont point l'effet de la législation, ni établies par elle. La législation, disent-ils, ordonne une action parce qu'elle est belle en elle-même (de sa propre nature). La beauté et la laideur procèdent de la raison humaine, qui en est la cause et le juge. La raison nous oblige à considérer les choses comme telles, malgré le silence de la loi. Dieu a le devoir d'ordonner aux hommes les actions qui leur sont avantageuses et salutaires. La loi ne fait qu'enregistrer et indiquer les actions que la raison humaine caractérise comme étant belles ou laides. Partant de ce principe, les mu'tazalites considèrent que les gens n'ayant pas reçu de message religieux sont tout autant responsables de leurs actes, devant Dieu, que les gens en ayant reçu. Ils répondent devant Dieu du bien et du mal qu'ils ont accomplis. Toutefois, certains actes dépassent la raison et c'est la révélation qui les qualifie de bons ou mauvais. Ainsi, c'est la révélation qui décide du jeûne et de la prière et de leurs conditions de validité.

Les ash'arites, dont le chef de file est Abu-al-Hasan Al-Ash'ari (d. 935), disent que la raison humaine, seule, est incapable de connaître et de comprendre les prescriptions divines. Il faut que l'homme soit aidé par des messagers de Dieu qui les lui expliquent. L'envoi des prophètes et des messagers est donc nécessaire, parce qu'eux seuls peuvent nous apprendre à connaître le jugement de Dieu et à obéir à sa volonté. Dans ses jugements, la raison humaine diffère d'une personne à une autre. Parfois, elle est inconstante chez la même personne; ce qui lui semble bon et juste à un moment peut lui sembler mauvais et injuste à un autre. Cette inconstance, à laquelle s'ajoute l'influence de la passion et des sentiments, nous interdit de dire que ce que la raison juge bon, Dieu le juge bon aussi, et inversement. Par conséquent, l'être humain ne répond de ses actes devant Dieu qu'après avoir reçu son message par le biais d'un messager ou d'un prophète. Ainsi, si une personne ou une société n'a pas reçu de message, et vit isolée du reste du monde, elle n'est pas res-

ponsable devant Dieu du bien ou du mal qu'elle accomplit. Elle ne sera ni récompensée, ni punie. C'est le cas des peuples ayant vécu avant l'avènement des religions. Le Coran dit à cet égard:

Nous n'avons tourmenté aucune nation avant de lui avoir envoyé un Apôtre (17:15).

Les maturidites, dont le chef de file est Abu-Mansur Al-Maturidi (d. 944), prônent une voie médiane entre les deux précédentes écoles. Ils admettent le recours à la raison pour distinguer le bien du mal, mais ils ajoutent que la raison ne peut servir de mesure parce que les gens peuvent diverger dans la qualification; la raison n'est pas une pour tous et ne peut établir une qualification unique pour tous. Et même si l'on peut louer un acte comme bon et réprimer un autre comme mauvais dans cette terre, il n'est pas certain que le jugement porté sur ces actes dans cette vie sera le même dans l'autre vie. Le message divin apporté par les prophètes est donc nécessaire pour pallier à la faiblesse de la raison humaine et pour distinguer le bien du mal, selon la volonté divine.

Commentant ces trois courants de la pensée musulmane, Khallaf (d. 1956) écrit:

Ces différences de l'évaluation du rôle de la raison n'ont de conséquence qu'en ce qui concerne les peuples n'ayant pas reçu de révélation. En effet, les savants religieux considèrent unanimement que pour les autres, c'est le message des prophètes et non la raison humaine qui constitue le critère permettant de distinguer le bien du mal: la bonne action est celle que Dieu ordonne et récompense, et la mauvaise est celle qu'il interdit et punit¹.

Ceci signifie que la loi dans la société musulmane ne saurait être l'œuvre des humains, mais de Dieu seul. Ce débat pose la question de la nécessité des prophètes dans la gestion de la société.

Ibn-Khaldun (d. 1406), philosophe musulman à tendance matérialiste, est le premier philosophe musulman à accepter la possibilité de l'existence d'un pouvoir laïque, régi par des lois faites par ses sages, et donc non révélées à travers des prophètes. Il tire sa conclusion de l'observation.

Il constate que les sociétés qui ne connaissent pas de lois religieuses sont, dans son époque, beaucoup plus nombreuses que celles qui en connaissent. Et pourtant ces sociétés ont été prospères et n'étaient nullement anarchiques. Il en conclut que le pouvoir théocratique n'est pas indispensable pour le maintien des hommes en société². Ibn-Khaldun fait toutefois une exception pour les Arabes, car, dit-il,

en raison de leur sauvagerie innée, ils sont, de tous les peuples, trop réfractaires pour accepter l'autorité d'autrui, par rudesse, orgueil, ambition et jalousie. Leurs aspirations tendent rarement vers un seul but. Il leur faut l'influence de la loi religieuse, par la prophétie ou la sainteté, pour qu'ils se modèrent d'eux-mêmes et qu'ils perdent leur caractère hautain et jaloux. Il leur est, alors facile, de se sou-

¹ Hallaf: Les fondements, p. 148.

² Ibn-Khaldun: Discours sur l'histoire universelle, p. 89.

mettre et de s'unir, grâce à leur communauté religieuse. Ainsi, rudesse et orgueil s'effacent et l'envie et la jalousie sont freinées¹.

Le Coran semble confirmer l'idée d'Ibn-Khaldun:

Aurais-tu dépensé tout ce qui est sur terre, tu n'aurais pu unir leurs cœurs; mais c'est Allah qui les a unis, car Il est Puissant et Sage (8:63).

Cramponnez-vous tous ensemble au câble d'Allah et ne soyez pas divisés; et rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous: lorsque vous étiez ennemis, c'est Lui qui réconcilia vos cœurs. Puis, par Son bienfait, vous êtes devenus frères. Alors que vous étiez au bord d'un abîme de Feu, c'est Lui qui vous en a sauvés (3:103).

Tout en admettant la possibilité d'avoir une société laïque sans prophétie, exception faite de la société arabe, Ibn-Khaldun préfère toutefois la société théocratique. Il distingue à cet effet la gestion de la société en vue de sa réussite temporelle, et la gestion de la société en vue du salut de ses membres. Ce salut, pour lui, n'est assuré que par une société théocratique, gérée par une loi divine. Il écrit à cet égard:

Le but de l'existence humaine n'est pas seulement le bien-être matériel. Ce bas-monde est vanité et futilité. Il finit par la mort et l'extinction... Est blâmable tout ce qui n'est dicté que par des considérations politiques, sans intervention supérieure de la loi religieuse... Le législateur (Dieu) connaît mieux que la masse ce qui est bon pour elle, dans la mesure où il s'agit de ses problèmes spirituels... Les lois des hommes ne concernent que les intérêts temporels: "Ils connaissent un aspect de la vie présente, tandis qu'ils sont inattentifs à l'Autre-delà" (30:7). Au contraire, le dessein du Législateur, vis-à-vis de l'humanité, est d'assurer son bonheur dans l'Autre-Vie².

Une encyclopédie publiée par le *Ministère égyptien de waqf* écrit:

Les gens qui raisonnent bien sont unanimes sur le fait que la raison et la science humaine ne peuvent en aucune manière remplacer la guidance des Messages par le biais de ce que Dieu leur a révélé, et ce quelle que soit la connaissance rationnelle des sages et des penseurs. Leur sagesse, leur connaissance et leur science ne sont que des opinions humaines lacunaires et ne sont que des conjectures... et sont dans tous les cas sujettes à des erreurs et des divergences, et leurs jugements sont relatifs. Qui peut alors arbitrer en cas de divergences inhérentes aux opinions issues de l'effort rationnel? C'est là que se matérialise la nécessité de la révélation et de la clarification prophétique pour trancher les conflits et les divergences, comme le dit Dieu: "Nous n'avons fait descendre sur toi le Livre qu'afin que tu leur montres clairement le motif de leur dissension, de même qu'un guide et une miséricorde pour des gens croyants" (16:64)³.

Ce système de pensée pose le problème de base: est-ce vrai qu'une loi provient de Dieu? Dieu ne sert-il pas de prétexte à ceux qui veulent exercer le pouvoir pour imposer leur volonté au peuple et aux individus et les priver de la liberté de gérer

¹ Ibid., p. 298.

² Ibid., p. 368-369.

³ Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 16.

leur vie? Cette question ne se pose pas pour un croyant musulman, parce que cela signifie saper le fondement de la foi.

III. Amalgame entre le droit et la religion

Vu ce qui précède, on assiste à un amalgame entre le droit et la religion, déjà sur le plan terminologique.

1) Religion

Le terme religion (*din*), en arabe comme dans d'autres langues sémites, signifie la soumission, le jugement dernier, la dette, etc. Techniquement, il est défini par les juristes comme suit: "Le système divin qui mène celui qui le suit à la rectitude et à la vertu dans cette vie, et au salut dans l'autre vie"¹. La religion comprend ainsi non seulement les questions culturelles, mais aussi les questions juridiques.

2) Shari'ah

Le terme *shari'ah* est utilisé pour désigner le droit musulman. Étymologiquement, il signifie le chemin qui mène à l'abreuvoir, au courant d'eau qui ne se dessèche pas. Aujourd'hui encore, on utilise le terme *shari'* pour désigner la route. Il revient, sous différentes formes, quatre fois dans le Coran pour indiquer les prescriptions, la législation:

Sur toi Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. À chacun de vous Nous avons assigné une législation (*shir'ah*) et un plan à suivre (*minhaj*) (5: 48).

Il vous a prescrit (*shara'a*) en matière de religion, ce qu'Il avait prescrit à Noé, [...] à Abraham, à Moïse et à Jésus: "établissez la religion; et n'en faites pas un sujet de division" (42:13).

Auraient-ils des associés à Allah qui auraient établi pour eux des lois religieuses (*shara'u*) qu'Allah n'a jamais permises? Or, si l'arrêt décisif n'avait pas été prononcé, il aurait été tranché entre eux. Les injustes auront certes un châtiment douloureux (42:21).

Nous leur avons apporté des preuves évidentes de l'Ordre. Ils ne divergèrent qu'après que la science leur fut venue, par agressivité entre eux. Ton Seigneur décidera parmi eux, au Jour de la Résurrection, sur ce en quoi ils divergeaient. Puis Nous t'avons mis sur un grand chemin (*shar'*). Suis-le donc et ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas (45:17-18).

Un auteur musulman contemporain définit la *shari'ah* comme étant:

Les normes transmises par la révélation à Mahomet qui améliorent l'état des gens en ce qui concerne leur vie terrestre et l'autre vie, que ce soit des normes d'ordre dogmatique, culturel ou éthique².

¹ Qasim: Mabadi', p. 20.

² Ibid., p. 22.

3) Fiqh

Étymologiquement, le terme *fiqh* signifie: la compréhension, la connaissance. Le Coran utilise les dérivés de ce mot dans ce sens vingt fois¹. Chez les juristes musulmans, le *fiqh* désigne le savoir par excellence, le savoir religieux qui consiste à connaître les droits et les devoirs de l'homme. Et à ce titre, il est un synonyme de *shari'ah*. L'article premier de la *Majallah*, code ottoman, définit le *fiqh* comme suit: "la connaissance des questions pratiques du droit musulman" (*al-masa'il al-shar'iyyah al-'amaliyyah*). Il ajoute: "Les dispositions du *fiqh* se rapportent à la vie future et comprennent les matières du culte (*'ibadat*). Elles concernent aussi la vie temporelle et se divisent en trois catégories, à savoir: le mariage, les transactions (*mu'amalat*) et les sanctions"².

Le savant religieux qui s'occupe du droit musulman est désigné par le terme *faqih*. Le *faqih* s'occupe non seulement des aspects temporels (comme par exemple le contrat de vente) mais aussi des aspects religieux (comment accomplir la prière et le pèlerinage). Le Coran incite les gens à s'instruire et à instruire autrui en matière de religion:

Les croyants n'ont pas à quitter tous leurs foyers. Pourquoi de chaque clan quelques hommes ne viendraient-ils pas s'instruire (*yatafaqquhu*) dans la religion, pour pouvoir à leur retour, avertir leur peuple afin qu'ils soient sur leur garde (9:122).

Comme nous l'avons dit, le droit musulman ne connaît pas le concept de la souveraineté du peuple. Le droit musulman part de bases extérieures à l'homme, indépendantes de sa volonté: le Coran et la Sunnah. Cependant ces deux sources ne comportent pas des textes systématisés et ordonnés et ne couvrent pas tous les aspects des actes religieux et temporels de l'être humain. Le travail de systématisation et de développement des normes contenues dans ces deux sources fut l'œuvre des juristes musulmans dans les premiers siècles. Ces juristes ne prétendaient pas faire œuvre de législation, mais de déduction.

Partant de ce fait historique, des auteurs musulmans contemporains tentent de distinguer entre la *shari'ah* et le *fiqh*. La *shari'ah* se limite pour eux aux seules normes qui sont prévues par le Coran et la Sunnah, alors que le *fiqh* est tout ce que les juristes ont développé comme normes à partir de ces deux sources. Certains vont encore plus loin en excluant la Sunnah (la tradition de Mahomet) de la définition de la *shari'ah*. Le but de ces deux courants sur lesquels on reviendra plus en détail³, est de réduire la portée du droit musulman et d'attribuer à l'homme plus de liberté dans l'établissement des normes qui le régissent. Mais ce courant est minoritaire et fait l'objet de critiques, voire d'anathèmes de la part des autorités religieuses musulmanes. Certains ont même payé de leur vie cette audace. Nous reviendrons sur ces auteurs dans la partie IV, chapitre I, point III.

¹ 4:78; 6:25; 6:65; 6:98; 7:179; 8:65; 9:81; 9:87; 9:122; 9:127; 11:91; 17:44; 17:46; 18:57; 18:93; 20:28; 48:15; 59:13; 63:3; 63:7.

² Notre traduction à partir de la version arabe de la *Majallah*.

³ Voir Partie IV, chapitre I.III.

4) Shari'ah et Qanun

La langue arabe a hérité du terme grec *Qanun* à travers la langue syriaque. Il est souvent utilisé par Ibn-Khaldun (d. 1406) pour désigner les normes des métiers et des sciences, mais aussi les lois promulguées par les gouverneurs détenteurs de la puissance publique par opposition à la shari'ah. Et c'est dans ce sens que l'empire ottoman et les autres pays musulmans qui lui ont succédé l'ont utilisé pour désigner les lois étatiques, notamment celles inspirées du droit occidental. Pour le distinguer de la shari'ah (loi faite par Dieu), on parle de *Qanun wad'i* (loi positive: faite par l'État). Mais comme le terme *loi* implique la présence d'un pouvoir législatif, et que ce dernier n'appartient, selon le droit musulman, qu'à Dieu, l'Arabie saoudite remplace ce terme par celui d'*ordonnance* (*nidham*).

En raison de la présence de deux systèmes juridiques, les pays arabes ont souvent deux institutions académiques distinctes: la faculté de droit (*kulliyyat al-qanun* ou *kulliyyat al-huquq*) et la faculté de shari'ah (*kulliyyat al-shari'ah*), comme c'est le cas à Damas. La faculté de droit prépare des étudiants pour la fonction d'avocats et de juges, alors que la faculté de shari'ah prépare pour la fonction de juges en matière de statut personnel et des successions qui relèvent toujours du droit musulman, de prédicateurs et d'enseignants de religion. Mais la séparation des deux facultés n'est pas très étanche. En effet, les étudiants de la faculté de droit ont des cours sommaires de droit musulman, et les étudiants de *shari'ah* suivent des cours sommaires de droit positif. Quant à la matière des fondements du droit (*usul al-fiqh*), elle est commune aux deux catégories d'étudiants. Les deux facultés s'échangent les professeurs. En Arabie saoudite, il y a d'un côté les facultés de shari'ah (*kulliyyat al-shari'ah*) et de l'autre côté, les facultés des ordonnances (*kulliyat al-andhimah*), c'est-à-dire les facultés qui enseignent les lois établies par l'État.

Un auteur musulman établit les différences suivantes entre le droit musulman et le droit positif créé par l'État.

- Le droit positif est créé et modifié par le pouvoir législatif. Le droit musulman est d'origine divine et ne saurait faire l'objet de modification.
- Le but du droit positif est la sauvegarde des libertés individuelles et la protection de la société en vue de son progrès. Le droit musulman vise en plus de ces objectifs à assurer la morale et le salut de l'âme.
- Le droit positif ne concerne que les actes extérieurs, en prescrivant des sanctions temporelles en cas de violation des lois. Le droit musulman s'occupe aussi bien des actes extérieurs que de la conscience religieuse, prévoyant en plus de la sanction temporelle, une sanction religieuse.
- Le droit positif ne s'occupe que des relations entre les individus et des relations de ces derniers avec l'État. Le droit musulman s'occupe en plus des rapports entre l'homme et Dieu, s'intéressant à ses devoirs religieux comme la prière et le pèlerinage.
- Le droit positif est généralement un droit territorial, s'appliquant à ceux qui résident dans le pays qui l'a établi, et seulement pour la durée de sa validité. Le droit musulman s'applique à tous les musulmans, en tout temps et en tout lieu,

quel que soit leur lieu de séjour. D'où les revendications des musulmans d'appliquer leurs normes dans les pays occidentaux.

- Le droit positif se base généralement sur le pouvoir coercitif de l'État. Chaque fois que le peuple a l'occasion de modifier ce droit, il le fait, si nécessaire par la révolution, pour mieux servir ses intérêts. Le droit musulman, par contre, est basé sur la conviction religieuse et la soumission à la volonté de Dieu¹.

5) Amalgame et liberté individuelle

On constate par ces différences qu'il existe en droit musulman un amalgame entre le droit, la religion et la morale, amalgame qui porte atteinte à la liberté individuelle, comme le démontrent les exemples suivants:

- Dans le but de sauver l'âme, le droit musulman prescrit la peine de mort contre l'apostat (qui abandonne l'islam). Ce faisant, le droit musulman confisque la liberté religieuse et le droit de la personne de vivre selon sa conscience et sa conviction intime. Le droit positif, par contre, reconnaît la liberté religieuse et ne sanctionne pas l'apostasie.
- Par peur pour la religion de la femme musulmane, le droit musulman interdit à cette dernière d'épouser un homme qui ne soit pas musulman alors qu'il permet au musulman d'épouser une non-musulmane. Ce faisant, le droit musulman empiète sur la liberté personnelle et discrimine les femmes et les non-musulmans. Le droit positif, par contre, reconnaît le droit au mariage à toute personne et rejette tout empêchement pour cause de religion.
- Le droit musulman prescrit le jeûne du Ramadan et la prière, et prévoit des sanctions contre celui qui rompt le jeûne du Ramadan en public et n'accomplit pas les prières. Ce faisant, ces deux pratiques religieuses, au lieu d'être entreprises par conviction religieuse, deviennent une contrainte. Le droit positif, par contre, reconnaît à toute personne la liberté de pratiquer ou de ne pas pratiquer la religion.

Les auteurs musulmans passent sous silence ces objections, et pour cause. Toute critique à l'égard du droit musulman, considéré comme le droit le plus parfait, met en danger son auteur.

Chapitre II. Le rôle de l'État et des écoles juridiques

Nous venons de voir que les musulmans considèrent Dieu comme le seul législateur, et que le peuple n'a pas le droit de faire des lois. Quel est dans ce cas le rôle de l'État? Comment est né le droit musulman?

¹ Al-Jalidi: Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, p. 40-44.

I. État sans pouvoir législatif

1) Séparation de la loi et de l'État

L'État aujourd'hui a trois prérogatives qui sont l'expression de sa souveraineté: le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif. Étant une œuvre divine, le droit musulman échappe en principe au pouvoir étatique.

Certes, l'État musulman est intervenu à ses débuts pour la fixation d'un texte coranique unique. Il continue encore aujourd'hui à veiller à la non altération de la version du Coran en surveillant ses éditions, retirant du marché toute édition altérée. Mais le pouvoir de l'État s'arrête là. L'État n'a jamais prétendu que le Coran est son œuvre, mais celle de Dieu en personne.

Cette séparation de la loi et de l'État est encore plus flagrante en ce qui concerne la Sunnah qui constitue la deuxième source du droit musulman. Les recueils de Sunnah qui rapportent les paroles et les gestes de Mahomet furent entièrement l'œuvre de privés sans jamais bénéficier de l'aval de l'autorité étatique. De ce fait, contrairement au Coran, ces recueils sont multiples. L'État n'a rien à dire dans ce domaine, même si des considérations politiques peuvent avoir été à la base de la fabrication d'un certain nombre de récits dans ces recueils.

À partir du Coran et des recueils de la Sunnah de Mahomet, les juristes musulmans ont systématisé le droit musulman. Ces juristes étaient des savants religieux, ayant parfois occupés la fonction officielle de juges, mais qui, dans leurs œuvres, ont travaillé de façon indépendante de l'État, leurs sources étant elles-mêmes indépendantes de ce dernier. Progressivement, des courants de pensée, appelés *madhhab* (rite) ou *madrasah* (école), se sont formés suivant un chef de file dont ils portent le nom. Provenant de différents milieux géopolitiques, ces juristes ont abouti à des conclusions divergentes dans leur compréhension des normes coraniques et des récits, divergence réduites par le fait que tous tentent de suivre la même méthodologie offerte par la science des fondements du droit dans la déduction des normes. Ces juristes se considéraient au service de la *shari'ah*. Comme l'État, ils ne s'arrogeaient pas de pouvoir législatif, lequel reste une prérogative exclusive de Dieu. Ainsi, Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) intitula un de ses ouvrages *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin* (L'instruction des signataires à la place du Maître de l'univers).

2) Division des musulmans

Après la mort de Mahomet en 632, les musulmans se sont divisés à propos de celui qui devait lui succéder. La faction quraychite, sous la houlette de 'Umar, imposa son candidat dans la personne du vieux Abu-Bakr, père de 'Ayshah, la femme favorite de Mahomet, écartant de la sorte 'Ali, cousin et gendre de Mahomet et mari de sa fille Fatimah issue de sa première femme Khadijah. Abu-Bakr est décédé de mort naturelle en 634. 'Umar lui succéda et fut assassiné en 644. 'Uthman, son successeur, le fut aussi en 656. Nommé calife, 'Ali devait faire face à des guerres déclenchées par son rival Mu'awiyah (d. 680), gouverneur de Syrie, fondateur de la dynastie omeyyade. 'Ali fut assassiné en 661.

La déception éprouvée par 'Ali lors de sa première éviction et les revendications de ses descendants sont à l'origine des conflits sanglants entre les sunnites (ceux qui suivent la tradition orthodoxe de Mahomet), et les chi'ites (les partisans de 'Ali). L'ambition et la multiplicité des descendants de 'Ali divisèrent les chi'ites en une multitude de sectes. On en a compté 70 environ; l'historien Maqrizi (d. 1442) parle de 300, s'anathématisant mutuellement.

Le conflit entre les sunnites et les chi'ites a généré un troisième groupe appelé les Kharijites, les sortants. Ce groupe refusait l'arbitrage visant à mettre fin au combat entre 'Ali et Mu'awiyah. Il forme à cet égard une branche opposée tant aux sunnites qu'aux chi'ites. Partagé entre différents courants, il n'en reste que les ibadites, aujourd'hui au pouvoir à Oman.

Dans les points suivants, nous parlerons des écoles issues des mouvances sunnite, chi'ite et kharijite. Ensuite, nous dirons un mot des écoles disparues.

II. Écoles de la mouvance sunnite

La majorité des musulmans appartiennent à l'une des quatre écoles sunnites qui portent les noms de leur chef de file. Mais certains peuvent aussi adhérer à deux écoles différentes: une en ce qui concerne les aspects juridiques décidés par le régime en place, et l'autre en ce qui concerne les aspects culturels laissés au choix personnel. On rapporte aussi que des membres de la même famille peuvent adhérer à différentes écoles.

1) École hanafite

Cette école porte le nom d'Abu-Hanifah (d. 767), d'origine persane. Elle a pris naissance à Kufa, en Irak.

Abu-Hanifah venait d'une famille aisée dont il a hérité une affaire de soie florissante. Il gérait son entreprise par un intermédiaire et consacrait la plupart de son temps à la quête du savoir auprès des savants de son époque. Par la suite, il avait son propre cercle d'élèves qu'il faisait bénéficier autant de son savoir que de ses biens, se chargeant de leurs besoins matériels.

Abu-Hanifah avait des positions fermes à l'égard de l'injustice des gouverneurs et il refusait toute fonction publique par peur de ne pas être cohérent avec ses principes, ce qui lui a valu la persécution et la mort. Il est connu pour son esprit large et ouvert, sans imposer son point de vue. Une de ses sentences rapportées de lui: "Ce que nous disons est une opinion, et c'est le mieux auquel nous sommes parvenus. Toute personne qui nous vient avec une opinion meilleure, son opinion sera plus exacte que la nôtre". Dans ses raisonnements, il suivait le Coran et la Sunnah de Mahomet, n'hésitant pas à cet égard à invoquer des lectures divergentes du Coran. À défaut de texte dans ces deux sources, il sélectionnait une opinion parmi celles des compagnons de Mahomet. Quant aux opinions des suivants, il estimait qu'elles étaient sujettes à des erreurs, et s'accordait le droit de raisonner comme ils l'ont fait, en recourant à l'analogie. Il disait à cet égard: "Ils sont des hommes, et nous sommes aussi des hommes". Si la solution analogique ne lui plaisait pas, il optait pour la solution qui lui semblait la plus convenable (*istihsan*). Il admettait le re-

cours au consensus et à la coutume dans la mesure où ils ne contredisaient pas le Coran, la Sunnah de Mahomet et les agissements des compagnons de Mahomet.

L'enseignement d'Abu-Hanifah possède quatre caractéristiques:

- Étant commerçant, Abu-Hanifah a approfondi les contrats commerciaux, les soumettant aux conditions de la connaissance de l'objet du contrat par les parties contractantes, de l'interdiction des intérêts, du respect des coutumes et de la confiance.
- Il favorisait la liberté individuelle tant que la personne avait la capacité de raisonner, ne permettant l'ingérence de la communauté ou des autorités que si cette liberté violait un interdit. Contrairement aux autres juristes, y compris ses propres disciples, il permet à la femme majeure et raisonnable de conclure un contrat de mariage même contre la volonté de son tuteur. Mais il exigeait que le mari remplisse la condition de l'équivalence (qu'il soit digne de la famille de la femme). Il était opposé à l'interdiction du prodigue âgé plus de 25 ans, sauf s'il nuisait à autrui. Il estimait que la liberté individuelle du prodigue était plus importante que les biens qu'il dilapiderait. Il préférait aussi que l'État intervienne le moins possible dans les rapports entre les gens, les laissant s'arranger entre eux. On rapporte que quelqu'un s'est plaint d'un voisin qui avait creusé une citerne près de son mur au risque de faire crouler ce dernier. Abu-Hanifah lui a conseillé de discuter avec son voisin, et s'il refusait de s'arrêter, de creuser des toilettes près de la citerne.
- Homme d'expérience et de perspicacité, on attribue à Abu-Hanifah un bon nombre de ruses juridiques qui visent à adoucir la rigueur de la loi. Il était aussi connu pour ses réponses aux cas hypothétiques, essayant de trouver la solution aux problèmes avant même qu'ils n'aient lieu. C'est ce qu'on appelle *al-fiqh al-iftiradi* (le droit hypothétique). Les ouvrages hanafites sont particulièrement riches dans ce genre de cas.
- Abu-Hanifah voyait d'un œil suspect les récits de Mahomet et n'acceptait que ce qui était notoire. De ce fait, il recourait souvent au raisonnement par analogie. Cette méfiance à l'égard des récits est expliquée par certains auteurs comme suit: les rapporteurs des récits ressemblent aux pharmaciens qui préparent les médicaments; quant aux juristes, ils ressemblent aux médecins qui choisissent parmi ces médicaments ceux qui sont les plus appropriés pour le malade¹.

Abu-Hanifah n'a pas laissé d'écrits, à l'exception de quelques opuscules mineurs de théologie et de morale. Ses opinions juridiques ont été rapportées par ses disciples, notamment les "deux compagnons":

- Abu-Yusuf (d. 798), grand juge de Bagdad et premier à occuper cette fonction (*qadi al-qadat*: juge des juges). Il n'en reste que *Kitab al-kharaj*: le livre des impôts.
- Al-Shaybani (d. 805). Il a occupé des fonctions judiciaires à Bagdad. Ses ouvrages constituent la source de base de l'enseignement d'Abu-Hanifah. Nous en

¹ Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 270-271.

signalons: *Al-Mabsut*, *Al-Ziyadat*, *Al-Jami' al-kabir*, *Al-Jami' al-saghir*, *Al-Siyar al-kabir* et *Al-Siyar al-saghir*. Ces deux derniers ouvrages traitent des relations internationales et font d'Al-Shaybani un des pionniers du droit international¹.

L'école d'Abu-Hanifah était l'école officielle de l'État abbasside et de l'empire ottoman. Elle s'est répandue dans les pays dominés par ces régimes, et même au-delà de leurs frontières. Ainsi, les hanafites se trouvent en Irak, en Syrie, au Liban, en Jordanie, en Palestine, en Égypte, en Turquie, en Albanie, parmi les musulmans des Balkans et du Caucase, en Afghanistan, au Bangladesh et parmi les musulmans d'Inde et de Chine. Un auteur estime qu'environ la moitié de tous les musulmans² suivent cette école et à ce titre c'est l'école majoritaire parmi les musulmans. Dans certains de ces pays, tout en étant l'école officielle sur le plan juridique, l'école hanafite est concurrencée par d'autres écoles sur le plan populaire. Tel est le cas de l'Égypte dont la majorité de la population suit l'école shafi'ite, et on y trouve aussi des adeptes de l'école malikite.

2) École malikite

Cette école porte le nom de Malik Ibn-Anas (d. 795), né d'une famille arabe yéménite.

Malik a consacré sa jeunesse en compagnie des savants de Médine à la recherche des récits de Mahomet et des opinions de ses compagnons et des suivants. Ensuite, il s'est adonné à l'enseignement dans la Mosquée du Prophète à Médine ainsi que dans sa propre maison. Contrairement à Abu-Hanifah, qui était aisé, Malik ne dédaignait pas les dons des dirigeants politiques, estimant qu'il était de leur devoir de subvenir aux besoins de ceux qui se consacrent à l'éducation des autres. D'autre part, il était réticent face aux insurrections contre le pouvoir en place, estimant que le désordre est plus grave qu'un régime injuste, et que chaque peuple a le régime qu'il mérite. De ce fait, tout en préférant le pouvoir élu par le peuple, il s'accommodait d'un pouvoir héréditaire pour éviter les troubles. Sous le règne d'un pouvoir injuste, il s'efforçait à éduquer le peuple, et à donner le conseil au pouvoir si l'occasion se présentait. Malgré cela, il a subi la persécution pour des raisons qu'on ne connaît pas avec certitude. Elle serait due à son rejet du mariage de jouissance, à sa préférence pour 'Uthman (d. 656) sur les partisans de 'Ali (d. 661), ou à cause d'un récit de Mahomet qu'il rapportait: "Une personne contrainte n'est pas tenue par son serment d'allégeance", récit invoqué par les partisans de 'Ali pour se révolter contre le calife Al-Mansur (d. 775).

Malik ne répondait qu'aux questions concrètes, et refusait les questions hypothétiques. Il n'hésitait pas à dire "je ne sais pas" à ses interlocuteurs, et prenait le temps avant de répondre aux questions posées, donnant de l'importance aux petites comme aux grandes questions. Il refusait de se prononcer ouvertement sur des questions tranchées par les juges afin de garder à leurs sentences leur prestige et

¹ Pour les principaux ouvrages hanafites se rapportant aux fondements du droit et aux branches du droit, voir Rishi: *Al-madhhab al-hanafi*, p. 343-355.

² Rishi: *Al-madhhab al-hanafi*, p. 341.

éviter que les gens leurs désobéissent, mais il ne manquait pas à leur donner ses conseils.

Les sources sur lesquelles se basait Malik dans ses avis sont le Coran, la Sunnah de Mahomet, les pratiques des gens de Médine, les avis des compagnons de Mahomet, l'analogie, l'intérêt public, la préférence et la fermeture des prétextes, notions sur lesquelles nous reviendrons.

Le seul ouvrage authentique attribué à Malik est *Al-Muwatta'*. Il s'agit d'un recueil classé selon un plan juridique. Pour chaque matière, Malik indique le récit de Mahomet et de ses compagnons, la pratique de Médine, les opinions des juristes et la solution qu'il propose. Cet ouvrage, continuellement révisé pendant environ quarante ans, comportait au début dix milles récits, nombre revu à la baisse année après année. On connaît quatorze versions de cet ouvrage, dont trois sont publiées: celle de Yahya Al-Laythi (comportant 1843 récits), celle de Muhammad Al-Shaybani (comportant 1008 récits) et celle de 'Ali Ibn-Ziyad (édition partielle)¹. La rédaction de cet ouvrage a été souhaitée par le Calife Al-Mansur (d. 775) qui voulait l'imposer à toutes les régions dans un effort d'unifier les décisions judiciaires, mais Malik lui a déconseillé cette démarche parce que chaque région avait ses propres sources de Sunnah qu'elle suivait et auxquelles elle croyait². Un autre ouvrage de base de l'école malikite est *Al-Mudawwanah al-kubra*, établi par Sahnun (d. 855). Il comporte les réponses de Malik relatives à 36000 questions³.

L'école de Malik est majoritaire dans les pays suivants: Maroc, Algérie, Tunisie, Libye, Mauritanie, Nigeria et autres pays de l'Afrique noire. Elle a aussi des adeptes en Égypte, au Soudan, au Bahrain, au Kuwait, au Qatar, aux Émirats arabes unis et en Arabie saoudite. C'est la deuxième école en nombre d'adeptes. Elle était l'école suivie en Andalousie. On compte parmi ses juristes Ibn-Rushd, juge de Cordoue (d. 1126, auteur de l'ouvrage *Al-muqaddimat al-mumahhidat*), et son petit-fils le fameux philosophe Ibn-Rushd, connu en Occident sous le nom d'Averroès (d. 1198, auteur de l'ouvrage *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid*)⁴.

3) École shafi'ite

Le fondateur de cette école est Muhammad Idris Al-Shafi'i (d. 820), né à Gaza, de la tribu de Quraysh à laquelle appartient le Prophète Mahomet. Après la mort de son père, sa mère, d'origine yéménite, l'a amené à la Mecque. Il a suivi les cours de Malik à Médine pendant neuf ans. Nommé fonctionnaire à Najran, il a été persécuté par son gouverneur sous prétexte qu'il soutenait la branche de 'Ali et critiquait les Abbassides. Il fut libéré grâce à Al-Shaybani, qui était juge à Bagdad, et dont il a suivi les cours pendant environ deux ans avant de revenir enseigner à la Mecque et, par la suite, à Bagdad, qu'il quitta pour le Caire où il est mort.

Al-Shafi'i a le mérite d'avoir systématisé la science des fondements du droit musulman dans son fameux ouvrage *Al-Risalah*. Il préconise, comme ses deux autres

¹ Hamdan: *Al-Muwatta'*at, p. 90-105. Sur les manuscrits, voir p. 106 et ss.

² Ibid., p. 67-68.

³ Pour les principaux ouvrages malikites se rapportant aux fondements du droit et aux branches du droit, voir Al-Jaza'iri: *Al-madhhab al-maliki*, p. 448-472.

⁴ Voir une traduction anglaise dans la bibliographie (sous Ibn-Rushd).

prédécesseurs, Abu-Hanifah et Malik, le recours au Coran, à la Sunnah de Mahomet et de ses compagnons et à l'analogie, mais il rejette l'*istihsan* qui consiste à établir la norme la plus convenable lorsqu'on ne trouve pas de solution dans les autres sources. Il estime que celui qui recourt à l'*istihsan* fait œuvre de législateur et insinue que le droit musulman ne couvre pas tous les domaines. À part *Al-Risalah*, Al-Shafi'i a dicté deux ouvrages: *Kitab al-umm* et *Al-Mabsut* à son disciple Al-Za'farani. Pendant son séjour au Caire, il a entrepris la révision de ses écrits de Bagdad, adaptant sa doctrine en fonction des coutumes locales. De ce fait, on distingue entre l'ancienne et la nouvelle doctrine d'Al-Shafi'i.

Parmi les juristes classiques de cette école, on cite notamment:

- Al-Mawardi (d. 1058), auteur des deux ouvrages *Al-Hawi al-kabir* et *Al-Ahkam al-sultaniyyah*.
- Al-Ghazali (d. 1111), auteur de l'ouvrage *Ihya' 'ulum al-din*.
- Al-Nawawi (d. 1277), auteur de *Rawdat al-talibin* et *Al-Majmu'*¹.

Cette école a des adeptes en Égypte, en Jordanie, au Liban, en Syrie, en Irak, en Arabie, au Pakistan, au Bangladesh, en Inde, en Malaisie, en Indonésie et dans certaines régions de l'Asie centrale. En matière de culte, elle compterait le plus grand nombre de musulmans dans le monde. Ceci s'explique par le lien de parenté d'Al-Shafi'i avec Mahomet, ses nombreux voyages, sa contribution à la création des fondements du droit et son penchant en faveur de la Sunnah sans trop d'exigence.

4) École hanbalite

Cette école, connue généralement comme étant la plus conservatrice parmi les écoles sunnites, porte le nom d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855).

Ahmad est né à Bagdad d'une famille arabe. Il s'est surtout intéressé à rassembler les récits de Mahomet, entreprenant de nombreux voyages. Il a suivi les cours d'Abu-Yusuf, disciple d'Abu-Hanifah, et d'Al-Shafi'i, avant d'avoir ses propres disciples.

L'époque d'Ahmad a connu l'inquisition religieuse musulmane connue sous le nom de *mihnah*. Le Calife Al-Ma'mun (d. 833), sous l'influence des mu'tazalites, a proclamé comme dogme officiel que le Coran n'était pas de toute éternité, mais était créé. Toute personne qui affirmait le contraire devait être écartée des fonctions publiques; son témoignage n'était pas accepté dans les tribunaux et elle était persécutée. Ahmad a subi la torture et la prison pendant environ 28 mois. Il fut relâché sans avoir cédé, refusant de parler de ce domaine. Ensuite, il fut interdit d'enseigner et de rencontrer les gens.

Ahmad vivait modestement, ne se mêlait pas des controverses et s'abstenait de donner une opinion sur les questions hypothétiques. Il refusait les fonctions publiques, estimant qu'une telle fonction sous un régime injuste impliquait une complicité. Il refusait aussi toute donation de la part des autorités, et lorsqu'il en recevait, il la distribuait aux pauvres pour ne pas la faire entrer dans sa maison. Bien

¹ Pour les principaux ouvrages shafi'ites se rapportant aux fondements du droit et aux branches du droit, voir Al-Zuhayli: *Al-madhab al-shafi'i*, p. 536-541.

qu'il préférerait que le pouvoir soit parmi les Qurayshites, tribu de Mahomet, il acceptait tout calife choisi par le peuple, fût-il non arabe. Il estimait, en outre, qu'il ne fallait pas se révolter contre le dirigeant qui a obtenu le pouvoir par la force mais qui, par la suite, a régi le peuple selon la justice. Il va jusqu'à interdire la révolte contre le pouvoir injuste par peur du désordre et de l'affaiblissement de la communauté musulmane. Il s'abstenait de tout commentaire sur les disputes entre 'Ali et Mu'awiyah qui avaient divisé la communauté musulmane. Il suivait en cela le principe coranique: "Voilà une génération bel et bien révolue. À elle ce qu'elle a acquis, et à vous ce que vous avez acquis. On ne vous demandera pas compte de ce qu'ils faisaient" (2:134).

L'œuvre principale d'Ahmad Ibn-Hanbal est *Al-Musnad*, un recueil contenant 28199 récits, compilé par son fils 'Abd-Allah et finalisé par Abu-Bakr Al-Qat'i. Ahmad refusait que ses disciples écrivent de lui autre chose que les récits de Mahomet, estimant que ses opinions et les opinions des juristes étaient propres à leurs époques, alors que le Coran et la Sunnah sont des ordres célestes pour toute époque. Malgré cela, ses disciples rapportent dans leurs ouvrages ses opinions. Bien qu'il semble n'accorder d'importance qu'au Coran et à la Sunnah comme sources du droit, Abu-Zahrah (d. 1974) démontre qu'il tenait compte des autres sources comme le consensus, qu'il limite aux compagnons de Mahomet. Il estimait que celui qui prétend que le consensus peut avoir lieu après les compagnons ment. Si une opinion était incontestée, il préférerait alors dire: "Je ne connais pas d'opinion divergente", sans la nommer consensus. Ahmed aussi recourait à l'analogie, aux intérêts non réglés (*masalih mursalah*), à la préférence juridique (*istihsan*), et à la présomption de continuité (*istishab*), notions sur lesquelles nous reviendrons. Mais Ahmad répugnait à recourir à ces sources en présence d'un texte coranique, d'un récit de Mahomet ou d'une tradition d'un compagnon.

Parmi les juristes classiques de cette école, on cite notamment:

- Ibn-Qudamah (d. 1223): auteur des ouvrages *Al-Imdah*, *Al-Kafi* et *Al-Mughni*.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): ses principaux écrits sont réunis dans le recueil *Majmu'at fatawa Ibn-Taymiyyah*.
- Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351): auteur d'un grand nombre d'ouvrages dont: *I'lam al-muwaqqi'in 'an rab al-'alamin*, *Zad al-mi'ad* et *Ahkam al-dhimmah*¹.

Cette école n'est pas très répandue et se limite aujourd'hui presque exclusivement à l'Arabie saoudite où elle constitue l'école officielle de la dynastie wahhabite qui y règne. Cela est dû à quatre raisons:

- Elle s'est formée en dernier lieu, sur un terrain occupé par d'autres écoles.
- Contrairement aux autres écoles, elle a connu peu de juges soucieux de répandre l'enseignement de leur maître.

¹ Pour les principaux ouvrages hanbalites se rapportant aux fondements du droit et aux branches du droit, voir Al-Hamawi: *Al-madhhab al-hanbali*, p. 613-618.

- Elle n'a pas bénéficié d'un pouvoir politique qui adopte son enseignement. Ceci n'a eu lieu que du temps du roi Ibn-Sa'ud (d. 1953) qui a fait de l'école hanbalite l'école officielle du royaume.
- Les adeptes de cette école n'hésitaient pas à sévir et à importuner le public, en vertu du principe coranique "ordonner le bien et interdire le mal", chaque fois qu'ils parvenaient à s'imposer. Ainsi, l'historien Ibn-al-Athir (d. 1233) rapporte qu'en 934, ils avaient un grand pouvoir à Bagdad. Ils n'hésitaient pas alors à verser le vin qu'ils trouvaient, à battre les cantatrices et à casser leurs instruments. Lorsqu'ils trouvaient un homme marchant avec des femmes et des enfants, ils les questionnaient sur leurs liens parentaux. S'ils ne recevaient pas une réponse satisfaisante, ils battaient l'homme et l'amenaient à la police. Cette attitude prévaut, encore aujourd'hui, en Arabie saoudite où les comités chargés de la moralité religieuse sillonnent les marchés et les voies publiques, n'hésitant pas à châtier ceux qui ne respectent pas les prescriptions religieuses en matière de mixité, de vêtements et de prière. Les bibliothèques et les institutions publiques et privées cessent leurs activités aux heures de la prière.

III. Écoles de la mouvance chi'ite

Les chi'ites se sont divisés en différents groupes, chacun suivant sa propre école juridique. Nous ne parlerons ici que de quatre écoles: ja'farite, zaydite, isma'élite et druze.

1) École ja'farite

La plupart des chi'ites appartiennent à la branche imamite. On les appelle aussi les duodécimains, parce qu'ils reconnaissent douze imams, ou les ja'farites, du nom de leur sixième imam Ja'far Al-Sadiq (d. 765). Plusieurs juristes ont bénéficié des connaissances de ce dernier, dont Malik, Abu-Hanifah et Al-Thawri (d. 778).

Selon les chi'ites imamites, le pouvoir suprême de l'État musulman revient seulement à 'Ali (d. 661) et à ses descendants directs issus de Fatimah, sur désignation de Mahomet; ce que contestent les sunnites. Ils estiment que l'imam (terme qu'ils utilisent au lieu de Calife) bénéficie aussi bien de l'infaillibilité que de l'impeccabilité, qualités réservées par les sunnites aux seuls prophètes. Ils invoquent à l'appui de leur théorie ce verset: "Allah ne veut que vous débarrasser de toute souillure, ô Gens de la maison [du Prophète], et vous purifier pleinement" (33:33), ainsi que le verset: "Nous avons désigné parmi eux des dirigeants qui guidaient les gens par Notre ordre aussi longtemps qu'ils enduraient et croyaient fermement en Nos versets" (32:24). Ils citent aussi Mahomet qui aurait dit qu'il y aura après lui 12 imams, tous de Quraysh, la tribu de Mahomet¹.

Onze des douze imams des chi'ites imamites ont péri de mort violente, et le douzième (Muhammad Al-'Askari, né en 873) aurait disparu mystérieusement, dans un souterrain (*sirdab*) à Samirra' (en Irak), quand il avait cinq ans, sans laisser de descendants. Ses adeptes croient qu'il est caché et prient pour sa rapide parousie afin d'accomplir la mission que la tradition musulmane assigne au *Mahdi* (le guidé):

¹ Salam: Al-wihdah al-'aqa'idiyyah, p. 287-312.

"Remplir de justice la terre envahie par l'iniquité"¹. L'article 5 de la Constitution iranienne fait référence à ce retour:

En l'absence de l'Imam du Temps - que Dieu approche sa réapparition - dans la république islamique de l'Iran, la gestion et l'imamat des croyants sont à la charge d'un docteur du dogme juste, vertueux, au courant de l'évolution de l'époque, courageux, efficace et habile, qui est accepté comme guide par la majorité du peuple. Si aucun docteur du dogme ne bénéficie d'une telle majorité, la direction sera confiée à un conseil composé de docteurs du dogme remplissant les conditions ci-dessus².

Depuis la disparition du douzième imam, l'effort des chi'ites, en matière juridique, se porta principalement sur la collecte des traditions des imams. À part leur conception politique, les chi'ites ont la particularité d'autoriser le mariage temporaire (*zawajj al-mut'ah*) et d'interdire le mariage entre un musulman et une non-musulmane en vertu du verset: "Ne gardez pas de liens conjugaux avec les mécréantes" (60:10). Les sunnites leur reprochent aussi de recourir à la dissimulation, dont nous parlerons plus loin³.

Les écrits chi'ites contemporains disent que les sources du droit musulman sont le Coran, la Sunnah, le consensus et la raison. Il faut cependant comprendre par le consensus l'accord sur les dires de l'imam, ce qui signifie que le recours au consensus est en soi un recours à la Sunnah des imams. Quant à la raison, elle signifie le lien entre une norme certaine fixée par la loi religieuse et une autre norme religieuse impliquée par la première norme. Ainsi, le Coran et la Sunnah prescrivent le pèlerinage, mais ne parlent pas du voyage pour faire le pèlerinage. L'obligation de voyager est déduite de l'obligation de faire le pèlerinage. La raison ici ne crée pas la norme; elle ne fait que voir le lien entre le pèlerinage et le voyage. On cite à cet égard 'Ali (d. 661): "La religion de Dieu n'est pas conçue par la raison", ce qui signifie que la raison ne peut être un législateur⁴.

Parmi les juristes classiques de cette école on cite notamment:

- Ja'far Ibn-Ya'qub Al-Kulayni (d. 939): auteur d'*Al-Kafi fi 'ilm al-din*.
- Abu-Ja'far Al-Tusi (d. 1067): auteur de *Tahdhib al-ahkam* et *Al-Istibsar*.
- Ja'far Ibn-al-Hasan Al-Hilli (d. 1325): auteur de l'ouvrage *Shara'i' al-islam*.
- Zayn-al-Din Al-Jaba'i Al-'Amili (d. 1559): auteur d'*Al-Rawdah al-bahiyyah sharh al-lam'ah al-dimashqiyyah*⁵.

Les chi'ites ja'farites forment l'écrasante majorité en Iran. De tout temps, le souverain de ce pays est jalousement surveillé par les savants religieux, censés être des interlocuteurs privilégiés de l'imam caché et ses remplaçants jusqu'à son retour. L'article 12 de la constitution iranienne de 1979 dit:

¹ Sur la disparition du 12^e imam et sa parousie, voir Al-Nimr: *Al-shi'ah*, p. 189-235.

² Constitution de la République islamique de l'Iran.

³ Voir Partie III, chapitre VI.III.

⁴ Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 57-60.

⁵ Pour les principaux ouvrages chi'ites se rapportant aux fondements du droit et aux branches du droit, voir Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 155-179.

La religion officielle de l'Iran est l'islam et le dogme celui de la secte ja'farite duodécimaine immuable pour l'éternité. Les autres dogmes musulmans aussi bien hanafite, shafi'ite, malikite, hanbalite et zaydite bénéficient d'un respect total. Les disciples de ces dogmes sont libres d'accomplir leurs rites religieux selon leur enseignement religieux.

Leur enseignement et leur éducation religieux, ainsi que leur statut personnel (mariage, divorce, succession et testament) et leurs actions en justice y relatives devant les tribunaux sont officiellement reconnus, et dans chaque région où les disciples de l'un de ces dogmes sont en majorité, les règlements locaux dans les limites des pouvoirs des conseils seront conformes à ces dogmes en sauvegardant les droits des disciples des autres dogmes¹.

Les chi'ites ja'farites sont aussi majoritaires en Iraq. On en trouve dans différents pays du Golfe, en Arabie saoudite, en Syrie, au Liban, en Inde et au Pakistan.

2) École zaydite

Elle porte le nom de Zayd Ibn-'Ali (d. 740), le cinquième imam prétendant au pouvoir dans la lignée de 'Ali selon ses adeptes. Il a été tué dans une bataille avec le Calife Hisham Ibn 'Abd-al-Malik (d. 743) qui l'a crucifié. Abu-Hanifah (d. 767) le soutenait secrètement et rendait des fatwas en sa faveur. Il aurait été aussi son disciple pendant deux ans.

Selon Zayd, le pouvoir politique n'est pas nécessairement héréditaire, même s'il est préférable qu'il soit confié à la lignée de 'Ali. Mahomet n'aurait pas désigné ce dernier par nom, mais par la qualité, en tant que le meilleur des compagnons. Ceci permet d'avoir un autre chef d'État que 'Ali ou de sa lignée si tel est l'intérêt des musulmans. Pour les Zaydites, les imams ne sont pas infaillibles. À part Mahomet, seules quatre personnes bénéficient de l'infailibilité: 'Ali, Fatimah et leurs deux fils Al-Hasan et Al-Husayn. Les Zaydites n'admettent pas le concept de l'imam caché et, par conséquent, ils ne croient pas à la parousie de l'imam.

Un auteur chi'ite estime que l'école zaydite sur le plan juridique est plus proche du sunnisme que du chi'isme, alors que sur le plan dogmatique, elle est plus proche du chi'isme que du sunnisme. Il ajoute que le but de ses fondateurs était de créer un courant qui réconcilie les chi'ites et les sunnites².

L'école zaydite est l'école officielle du Yémen. Parmi ses juristes, on cite notamment:

- Yahya Ibn-al-Husayn Ibn-al-Qasim (d. 911). Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont *Al-Qiyas* et *Kitab al-ahkam fi bayan al-halal wal-haram*.
- Ahmad Ibn-Yahya Ibn-al-Murtada (d. 1437). Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont *Matn al-azhar*, et *Kitab al-bahr al-zakhkhar*.
- 'Abd-Allah Ibn Abu-al-Qasim Ibn-Miftah (d. 1472). Il est l'auteur de l'ouvrage *Al-Taj al-mudhahhab li-ahkam al-madhhab*, qui est un commentaire de *Matn al-azhar*.

¹ Constitution de la République islamique de l'Iran.

² Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 67.

- Muhammad Al-Shawkani (d. 1834): il est considéré comme un des grands juristes musulmans. Il ne se limite pas à l'école zaydite. Parmi ses livres: *Nayl al-awtar* (une exégèse des récits de Mahomet classés par ordre juridique), *Irshad al-fuhul fi 'ilm al-usul*, et *Al-Durar al-bahiyyah*.

3) École isma'élite

Certains isma'élites attribuent leur origine à Isma'il (Ismaël), fils d'Abraham, voire au début de la création. Mais ce groupe est issu en fait d'un schisme au sein des chi'ites. Il estimait que l'imamat après la mort de J'afar Al-Sadiq (d. 765), le sixième imam chi'ite, était passé à son fils Isma'il qu'on disait mort pour échapper aux persécutions. Leurs adversaires chi'ites estimaient au contraire qu'Isma'il était effectivement mort en 764 du vivant de son père, et que l'imamat était transmis à son frère Musa Al-Qadhim. Après la mort d'Isma'il, l'imamat est passé à son fils Muhammad (d. 812) qui aurait vécu aussi caché, sauf pour ses adeptes. Les Imams qui lui ont succédé auraient aussi vécu cachés jusqu'à la parution de l'Imam 'Ubayd-Allah Al-Mahdi au Maghreb en 905. Ces imams se disaient les descendants de Fatimah, la fille de Mahomet, épouse de 'Ali (d. 661). De ce fait, on les appelait les fatimides. Forts de cette légitimité, ils répandaient leur doctrine et fomentaient les troubles dans le secret. Ils ont formé le premier État fatimide en Tunisie en 905. Ils avaient aussi des succès au Yémen et au Bahrain et ils ont régné sur l'Égypte de 909 à 1171. La fameuse université de l'Azhar fut construite par eux.

Les isma'élites sont connus pour leur interprétation ésotérique du Coran. Ils ont une idéologie proche du néo-platonisme. À part le Coran et la Sunnah, ils donnent une grande importance à *Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa* (Épîtres des frères sincères et des amis loyaux)¹. Cet ouvrage encyclopédique collectif anonyme réunit 51 ou 52 épîtres datant probablement de la fin du 10^e siècle. Destiné à l'étude dans des cercles fermés, il présente l'état de la doctrine isma'élite à l'époque de sa rédaction. Il fait preuve d'une grande tolérance à l'égard des différents courants philosophiques et communautés religieuses tout en cherchant à les amener à une unité de pensée.

Al-Qadi Al-Nu'man (d. 974) est considéré comme l'autorité en matière juridique. Son ouvrage *Da'a'im al-islam*, rédigé vers l'an 960, sous la surveillance du Calife Al-Mu'iz-li-Din-Allah, constituait la loi officielle de l'État, et continue à être la référence pour les tribunaux en Inde et au Pakistan en ce qui concerne le statut personnel des isma'élites. Pour ce juriste, le Coran et la Sunnah sont les deux premières sources du droit. Si le musulman n'y trouve pas de solution, il doit s'adresser à l'Imam, dont l'obéissance est le premier pilier de l'islam après la foi en Dieu. Toute prière et bonne œuvre sont vaines sans l'Imam, auquel les isma'élites remettent le cinquième de leurs gains jusqu'à aujourd'hui². Al-Qadi Al-Nu'man se réfère continuellement à l'opinion de l'Imam Ja'far Al-Sadiq. Il rejette l'effort rationnel, l'analogie ou le consensus en tant que source du droit³.

¹ *Rasa'il ikhwan al-safa*, vol. 2, p. 203-377.

² Sur l'importance de l'Imam, voir Al-Qadi Al-Nu'man: *Da'a'im al-islam*, vol. 1, p. 14-98.

³ Sur ce point précis, voir l'ouvrage d'Al-Qadi Al-Nu'man: *Ikhtilaf usul al-fiqh*.

On distingue aujourd'hui entre les isma'rites de l'Est, au Pakistan et en Inde où on les appelle les Bahara, avec des adeptes en Iran et Centre Asie; et les isma'rites de l'Ouest, au sud de l'Arabie et dans les pays arabes du Golfe, en Afrique du Nord, en Tanzanie et en Syrie. Ils se rattachent aujourd'hui à l'imam actuel Karim Agha Khan, le 49^e dans la lignée de 'Ali et de Fatimah, intronisé le 11 juillet 1957. Ils sont régis par une constitution¹, promulguée le 11 juillet 1990, qui reconnaît à l'Imam un droit absolu sur toute affaire religieuse ou communautaire concernant les isma'rites (article 1). Il peut interpréter, amender ou suspendre toute norme les concernant. La constitution prévoit un comité international et national de réconciliation et d'arbitrage visant à régler les conflits en matière civile, commerciale et familiale (articles 12 et 13). Les questions relatives au statut personnel (mariage, succession, apostasie) des isma'rites sont soumises à leur loi religieuse. Toutefois, si le pays dans lequel les isma'rites se trouvent ne reconnaît pas cette loi, c'est la loi indiquée par ce pays qui s'applique (article 15).

Signalons ici qu'en Syrie, les isma'rites, comme les autres groupes musulmans, à l'exception des druzes, sont soumis à un droit musulman et à une juridiction unifiés en matière de statut personnel et de succession.

4) École druze

Les druzes, appelés *muwahhidun* (les unitaires) ou *Banu Ma'ruf*, portent le nom de Muhammad Ibn-Isma'il Al-Darazi² qui prétendait l'incarnation de Dieu dans le sixième Calife fatimide d'Égypte Al-Mansur Ibn Al-'Aziz-bil-Lah, qui s'est nommé Al-Hakim Bi-amr-Allah (le gouverneur par l'ordre d'Allah). Ce calife a régné de 996 à 1021. Alors que les druzes dressent un tableau idyllique de leur divin calife, justifiant ses excentricités³, leurs adversaires le décrivent comme un homme à l'humeur changeante, débauché, tyrannique, sanguinaire, tantôt persécuteur et tantôt généreux envers les non-musulmans. Vers la fin de sa vie, il a laissé pousser ses cheveux et ses ongles et s'est adonné au mysticisme avant de disparaître. Pour certains, il a été assassiné dans sa retraite sur conspiration de sa sœur. Pour d'autres, il se serait fait moine chrétien. Les druzes croient qu'il est monté au ciel d'où il reviendra un jour sur la terre⁴.

Abu-Khzam, cheik druze qui insiste sur l'appartenance musulmane de sa communauté, dit que les sources des enseignements et des lois druzes sont le Coran, la Sunnah de Mahomet, l'ancien et le nouveau Testament. En plus de ces sources communes aux écoles sunnites et chi'ites, les druzes ont leurs propres sources sacrées, notamment *Rasa'il al-hikmah* (Épîtres de la sagesse, dont seules 111 sont

¹ Ismaili constitution: <http://www.ismaili.net/html/>

² Al-Darazi fut assassiné en 1019 par Hamza, un de ses compagnons, pour cause d'apostasie. De ce fait, les druzes se gênent de ce nom qui leur est resté collé.

³ Voir Abu-'iz-al-Din: *Al-duruz fil-tarikh*, p. 95-110; Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 34-48 et 55-59. Sur ces justifications, voir le Catéchisme des druzes, questions 98-101.

⁴ Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*, 11-29; Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*, p. 36-78; Al-Khatib: *'Aqidat al-duruz*, p. 40-78.

connues), et leurs exégèses, principalement celle de 'Abd-Allah Al-Tanukhi (d. 1479), considéré comme le plus grand savant druze¹.

Les druzes ont des croyances qui divergent de celles des autres musulmans. Ainsi, ils croient à l'incarnation (*tajalli*) de Dieu 72 fois sous forme humaine pour guider l'humanité, la dernière incarnation étant dans le corps du calife Al-Hakim Bi-amr-Allah². Ils croient aussi à la réincarnation répétée des individus (*taqammus*) dans d'autres corps humains, sous différents noms, le nombre des habitants de la Terre restant toujours le même³. Ce fut aussi le cas de leurs cinq principaux prophètes, êtres parfaits, qui sont apparus simultanément avec chaque incarnation de Dieu sous différents noms. Les druzes les appellent *Hudud* (limites), terme repris du Coran mais interprété à leur manière: "Telles sont les limites d'Allah. Quiconque obéit à Allah et à Son messager, Il le fera entrer dans les Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour y demeurer éternellement. Voilà la grande réussite" (4:13)⁴. Dans la fin des temps, Dieu réapparaîtra de nouveau sous la forme d'Al-Hakim accompagné de ses cinq prophètes pour détruire la Kaaba et tuer le grand satan (Mahomet)⁵ et sa femme ('Ali)⁶ et dominer le monde⁷.

Sur le plan religieux, la loi druze annule les cinq piliers de la religion musulmane: l'attestation de la foi, la prière, le jeûne, l'aumône légale (*zakat*) et le pèlerinage, ainsi que la guerre sainte⁸. Elle condamne l'apostasie et ne prône pas le prosélytisme, la conversion à la religion druze étant en principe exclue. Elle impose la dissimulation tant sur le plan des comportements que de l'enseignement de la doctrine druze. Nous en parlerons plus loin⁹.

Les druzes au Liban, en Syrie et en Israël ont leurs propres lois et tribunaux en matière de statut personnel. Leurs lois interdisent le mariage mixte et la polygamie. La répudiation doit être confirmée par le juge, lequel condamne le mari à une indemnité s'il répudie sans raison acceptable. Elle est considérée comme définitive et le mari ne peut plus reprendre sa femme, contrairement aux autres musulmans. Au

¹ Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 63-108.

² Abu-Turabi prouve la possibilité de l'incarnation de Dieu en invoquant les versets coraniques suivants: 2:253; 4:164; 7:143 et 172; 43:84; 50:16; 89:22. Il cite aussi des récits de Mahomet et des versets de l'Ancien Testament (Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 18-20). Sur l'incarnation de Dieu, voir Ibn-Sirin: *Masadir al-'aqidah al-durziyyah*, p. 65-114.

³ Abu-Turabi prouve la possibilité de la réincarnation des individus en invoquant les versets coraniques suivants: 2:28; 4:51; 6:158; 10:4; 32:20; 40:11; 56:62; 89:27-30 (Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 39-41). Sur la réincarnation des individus, voir Ibn-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 295-304; Ibn-Sirin, p. 391-439.

⁴ Le terme *hudud* revient 12 fois dans le Coran (2:187 et 229-230; 4:13; 9:112; 58:4; 65:1). Les juristes musulmans comprennent ce terme dans le sens d'ordre de Dieu. On l'utilise souvent pour désigner les délits pénaux sanctionnés par le Coran. Pour les druzes, ce terme indique les personnes qui sont parfaites.

⁵ Sur la position des druzes concernant Mahomet, voir Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*, p. 225-233.

⁶ Sur la position des druzes concernant 'Ali, voir Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*, p. 234-240.

⁷ Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*, p. 239-253; Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*, p. 31-72 et 87-93.

⁸ Voir *Rasa'il al-hikmah*, no 6, p. 49-63; Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*, p. 241-246.

⁹ Voir Partie III, chapitre VI.III.

Liban, les tribunaux druzes comblent les lacunes en recourant aux enseignements de l'école hanafite.

Les druzes comptent environ un million d'adeptes partagés entre la Syrie (500000), le Liban (300000), Israël (98000) et la Jordanie (20000). On estime leur nombre aux États-Unis à environ 20000¹.

IV. École issue de la mouvance kharijite: l'école ibadite

Pour rappel, les kharijites sont ceux qui ont refusé de prendre partie pour Mu'awiyah ou pour 'Ali, à la suite du fameux arbitrage qui a mis fin au combat entre les deux. Les ibadites, dont le nom dérive de 'Abd-Allah Ibn-Ibad (d. 705), sont généralement considérés comme une branche modérée des kharijites. Mais eux-mêmes refusent une telle appartenance, condamnent les excès des kharijites, notamment la branche qui suivait Nafi' Ibn-al-Azraq (d. 685), et se rattachent à l'imam Jabir Ibn-Zayd (d. v. 712) dont ils avaient caché le nom pour lui éviter les persécutions. À ce titre, l'école ibadite peut être considérée comme la plus vieille école juridique musulmane. Malgré cela, l'Imam Malik (d. 795) estimait que les ibadites, qu'il considérait comme faisant partie des kharijites, devaient être invités à se repentir et, en cas de refus, être mis à mort. Aujourd'hui, les sunnites sont plus conciliants à leur égard et organisent conjointement des colloques. Une de leurs spécificités est la croyance que le Coran est créé et non pas éternel, comme le pensent les sunnites, doctrine qui était à l'origine de l'inquisition dite *al-mihnah* du temps des abbassides.

Les ibadites sont majoritaires à Oman, et on en trouve au Yémen, en Libye, en Tunisie, en Algérie et dans l'île de Zanzibar (rattachée à la Tanzanie).

On signalera ici que plusieurs ouvrages juridiques de cette école sont rédigés en poésie. Parmi ses juristes, on cite notamment:

- Diya'-al-Din 'Abd-al-'Aziz (d. 1223): il est l'auteur de l'ouvrage *Al-Nil wa-shifa' al-'alil* qui sert de base à l'enseignement de cette école.
- Muhammad Ibn-Yusuf Itfish (d. 1914): il a rédigé une grande exégèse de l'ouvrage *Al-Nil wa-shifa' al-'alil*.

V. Écoles disparues

Parallèlement aux écoles susmentionnées, il existait d'autres écoles qui ont eu moins de succès et ont fini par disparaître, sans laisser d'adeptes. On citera ici trois de ces écoles qui appartenaient à la mouvance sunnite.

1) École d'Al-Awza'i

Elle porte le nom l'Imam 'Abd-al-Rahman Al-Awza'i (d. 774). Né à Damas où il fut qadi, il est mort à Beyrouth. Son enseignement est connu à travers les ouvrages des autres écoles. Ainsi, on les trouve dans l'ouvrage d'Al-Shafi'i: *Siyar Al-Awza'i*, qui comporte les opinions d'Abu-Hanifah (d. 767) dans les questions relatives à la guerre et aux traités de paix, avec les réponses d'Al-Awza'i et les répliques d'Abu-Yusuf. Al-Awza'i était le maître de Malik.

¹ Ces chiffres sont repris de différents sites internet.

Disparue au 10^e siècle, cette école était répandue en Andalousie, en Afrique du Nord et en Syrie. Elle était l'école dominante en Syrie jusqu'à son remplacement par l'école shafi'ite au 10^e siècle.

2) École dhahirite

Le fondateur de cette école est Da'ud Al-Asbahani (d. 883), connu pour son ascétisme, son humilité et son courage à exposer ses opinions. Il avait commencé par être shafi'ite avant de créer sa propre école. Il s'occupait beaucoup des récits de Mahomet, ce qui donnait du prestige à son école dans une période dominée par les opinions divergentes des juristes. Son école était considérée pendant les 9^e et 10^e siècles comme la quatrième école juridique en Orient après celle d'Abu-Hanifah (d. 767), de Malik et d'Al-Shafi'i. Elle fut, par la suite, remplacée par l'école hanbalite.

Cette école a connu un essor en Andalousie, notamment grâce aux écrits du fameux juriste Ibn-Hazm (d. 1064), né à Cordoue d'une famille aisée d'origine perse. Son père était ministre du calife mais il fut congédié et persécuté. Il a connu la politique jusqu'à être ministre, les défaites, l'emprisonnement et l'exile, mais il revenait toujours aux sciences religieuses, non sans susciter les haines contre lui, au point de voir ses livres brûlés. Il a commencé par être malikite, et ensuite shafi'ite avant de devenir dhahirite.

L'école dhahirite tire son nom du fait que pour ses juristes, seul le sens apparent (*dhahir*) découlant du Coran et de la Sunnah de Mahomet constitue la source des normes juridiques. Cette école rejette le recours aux autres sources du droit musulman, comme le raisonnement (*al-ra'y*). Le recours au raisonnement implique le questionnement des motifs derrière les normes. Or, on ne peut questionner Dieu: "Il n'est pas interrogé sur ce qu'Il fait, mais ce sont eux qui devront rendre compte de leurs actes" (21:23). Selon cette école, lorsque le Coran et la Sunnah gardent le silence, il faut appliquer la règle de la licéité en vertu du verset: "C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre" (2:29). Commentant le verset: "Peu de temps après, Satan les fit glisser de là et les fit sortir du lieu où ils étaient. Nous dîmes: "Descendez (du Paradis); ennemis les uns des autres. Pour vous il y aura une demeure sur la terre, et un usufruit pour un temps" (2:36), Ibn-Hazm écrit: "Dieu a rendu licite à nous toute chose en la désignant comme usufruit, et il a interdit ce qu'il voulait interdire, le tout à travers la législation". Ce qui revient à dire que tout ce qui n'est pas expressément interdit par le Coran et la Sunnah est considéré comme permis. Cette conception conduit à des conclusions aberrantes. Ainsi, si un chien boit d'un vase et y laisse de l'eau, cette eau ne peut être bue ou servir pour l'ablution, étant jugée impure. Pour purifier le vase, il faut le laver avec de la terre pure sept fois, comme le prévoit un récit de Mahomet. Si, par contre, c'est un porc qui boit du vase, il est permis de boire le reste et de l'utiliser pour l'ablution puisque le récit de Mahomet ne parle pas de porc.

Ibn-Hazm a rédigé un livre sur les fondements du droit, intitulé *Al-Ihkam fi usul al-ahkam*, dans lequel il expose les sources dont découlent les normes. Il est aussi l'auteur d'un large traité de droit intitulé *Al-Muhalla*.

On attribue la disparition de cette école à deux facteurs:

- Elle n'a pas tenu compte de l'effort de raisonnement qui permet l'adaptation du droit aux conditions de la vie.
- Elle n'a pas eu d'auteurs qui ont poursuivi la rédaction d'ouvrages pour répandre son enseignement.

3) École d'Al-Tabari

Le fondateur de cette école est Abu-Ja'far Muhammad Ibn-Jarir Al-Tabari (d. 923). Il est notamment l'auteur d'une histoire du monde: *Tarikh al-rusul wal-muluk*, et d'une large exégèse du Coran: *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Son œuvre juridique est perdue, exception faite de parties d'un ouvrage intitulé *Ikhtilaf al-fuqaha'* (les divergences des juristes). Il s'est formé dans l'école shaf'ite et l'école malikite. Son école n'a pas eu de succès.

VI. Convergences et divergences entre les écoles

Comme nous venons de le voir, le monde musulman est partagé en écoles juridiques. Il existe des points de divergence entre ces écoles, ainsi qu'entre les juristes d'une même école. Mais on peut dire que les points de convergence sont bien plus importants que les points de divergence. Ces divergences sont attribuées à trois raisons principales:

- Les juristes étaient en désaccord quant aux sources dans lesquelles il faut puiser les normes religieuses. Si tous sont d'accord pour dire que le Coran est la première source du droit, ils sont moins d'accord lorsqu'il s'agit de la Sunnah de Mahomet. Ibn-Khaldun (d. 1406) écrit à ce propos:

Il est bon de savoir que les grands imams au jugement indépendant ne connaissent pas tous autant de traditions les uns que les autres. On dit qu'Abu-Hanifah (d. 767) n'en aurait transmis que 17 à peine. Malik (d. 795) s'en tint au plus aux 300 de son *Muwatta'*. Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) en cite 30000 dans son *Musnad*¹. Chaque autorité donne autant de traditions que le lui permet son effort de réflexion personnelle².

Cette différence d'attitude face aux récits ne signifie pas un refus de se conformer aux normes énoncées par Mahomet, mais plutôt une appréhension face à des récits dont l'authenticité était mise en doute. Mahomet disait à cet égard que le rapporteur d'un récit mensonger en son nom finira en enfer. De ce fait, les juristes méfiants à l'égard des récits se référaient de préférence au raisonnement par analogie et à d'autres sources rationnelles que nous décrirons dans les chapitres suivants pour trouver la solution aux questions qui se posaient. Les juristes qui se fiaient aux récits avaient, par contre, moins confiance dans l'analogie et les autres sources rationnelles. Il faut ajouter ici que les recueils des récits de Mahomet les plus importants n'ont été rédigés qu'après la naissance des écoles et, par conséquent, il n'était pas facile d'accéder à ces récits. D'autre part, les écoles juridiques avaient leurs recueils de préférence et ne reconnaissaient pas les recueils des autres. On y reviendra lorsque nous parlerons de la Sunnah.

¹ Selon l'édition à notre disposition ce recueil compte 28199 récits.

² Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 918.

- Les juristes étaient en désaccord quant aux versets coraniques et aux récits abrogeants et abrogés, à la compréhension de la langue du Coran et de la Sunnah, et à la qualification des actes juridiques en actes obligatoires, recommandés, répugnants, permis ou interdits.
- Très tôt, la communauté musulmane a connu des schismes et des divisions, accompagnés d'anathèmes et de guerres. Chaque groupe essayait alors d'interpréter le Coran à sa guise et n'hésitait pas à inventer des récits pour appuyer sa position face aux adversaires. Si les autorités politiques toléraient la coexistence de différentes écoles, elles favorisaient parfois une école sur les autres, surtout en nommant des juges appartenant à cette école. Ceci a exacerbé les tensions et les divergences doctrinales auxquelles il faut ajouter les divergences philosophiques.

Les traités de droit musulman confrontent généralement les différentes solutions données par les écoles juridiques, mais optent pour la solution de l'école à laquelle appartient l'auteur du traité. Ceci a été élevé au rang de science appelée *'ilm al-khilafat* (science des divergences) à laquelle pas moins de 150 monographies ont été consacrées, dont certaines sont encore à l'état de manuscrits¹. Au début, les rapports entre les différentes écoles étaient empreints d'une grande tolérance et de respect, suivant le récit de Mahomet qui disait: "La divergence dans ma nation est marque de miséricorde". Les chefs de file de ces écoles se connaissaient et certains avaient des rapports de maître à disciples ou étaient des condisciples. Ils s'estimaient mutuellement malgré leurs divergences². Les différentes positions étaient admises tant que les éléments essentiels n'étaient pas mis en doute, à savoir:

- Les cinq piliers de l'islam: l'attestation qu'il n'y a pas de divinité autre qu'Allah et que Mahomet est son messenger, la prière, l'aumône légale, le pèlerinage et le jeûne du Ramadan.
- Les six dogmes du credo musulman: la croyance en Dieu, en ses anges, en ses livres, en ses apôtres, au jour dernier et au destin.
- L'acceptation du Coran et de tout récit dont l'authenticité et le sens sont incontestables.
- Les questions sur lesquelles il y avait unanimité et qui figurent dans des ouvrages consacrés à ce sujet³.

Toutes les autres questions réglées par des textes dont le sens n'est pas péremptoirement clair, peuvent faire l'objet de divergences à condition d'apporter un argument en faveur de la solution adoptée. Dans ces questions, on ne peut imposer une solution par la contrainte. C'est la raison pour laquelle Malik (d. 795) a refusé que son *Muwatta'* soit imposé à tous les musulmans comme le préconisait le Calife Al-Mansur (d. 775). De même, les chefs de file demandaient à leurs élèves de ne pas les imiter aveuglement et de se référer plutôt aux sources du droit musulman que

¹ Voir les titres dans Al-Masri: Ma'rifat 'ilm al-khilaf, p. 122-160.

² Voir sur le respect entre les compagnons et les premiers juristes Al-'Alawani: Adab al-ikhtilaf fil-islam, p. 48-74 et 115-134.

³ Al-Masri: Ma'rifat 'ilm al-khilaf, p. 62-66.

sont le Coran et la Sunnah. Ainsi, Abu-Hanifah (d. 767) interdisait à ceux qui ne connaissaient pas ses arguments de rendre des décisions religieuses à partir de ses dires. Il terminait ses opinions en disant: "Telle est mon opinion; c'est ce que nous avons pu avoir de mieux; toute personne qui a une meilleure opinion, celle-ci est à considérer comme plus correcte". Al-Shafi'i disait: "Si le récit que je cite est authentique, il est ma doctrine, et si vous trouvez que je contredis le récit, suivez ce dernier et jetez mes paroles contre le mur"¹.

Toutefois, cette tolérance n'était pas suivie par tous et en tout temps. Le ton des juristes devenait de plus en plus polémique à l'égard des écoles adverses. L'animosité était telle que certains interdisaient le mariage des adeptes de leurs écoles avec ceux des autres écoles. Certains préconisaient de couper le doigt d'une personne si elle le lève dans la prière contrairement à ce que préconisait l'Imam Abu-Hanifah. Les adeptes d'une école refusaient de prier en commun avec les adeptes des autres écoles, y compris à l'intérieur de la Mosquée de la Mecque. Certains hanafites prétendaient même que Jésus régira les musulmans après son retour selon l'enseignement de leur école².

Bien que la division de la communauté musulmane en écoles juridiques subsiste, les juristes musulmans adoptent un ton plus conciliant. Ils ne nient pas l'existence des divergences, mais ils préfèrent utiliser le terme de "droit comparé" (*al-fiqh al-muqaran*, ou *al-fiqh al-muwazan*) dans leurs écrits dont le but est de faire connaître les positions des uns et des autres et les raisons de leurs divergences, d'éliminer les frictions qui peuvent exister entre eux en raison de l'ignorance mutuelle et de les rapprocher autour d'une solution commune³. Certains parlent ouvertement d'une unification des écoles qui est l'objet du point suivant.

VII. Tentatives d'unification des écoles

1) Tentatives dans le passé

La volonté d'unification des écoles est ancienne et a pris de nombreuses formes. Nous avons déjà signalé que le Calife Al-Mansur (d. 775) voulait imposer à ses sujets *Al-Muwatta'*, ouvrage rédigé par Malik (d. 795), mais ce dernier l'a déconseillé. Le Calife s'inspirait alors d'une lettre que lui avait adressée Ibn-al-Muqaffa' (d. 756):

Une des questions qui doivent retenir l'attention du Commandeur des croyants [...] est le manque d'uniformité, la contradiction qui se fait jour dans les jugements rendus; ces divergences présentent un sérieux caractère de gravité [...]. À Al-Hira, condamnation à mort et délits sexuels sont considérés comme licites, alors qu'ils sont illicites à Kufa; on constate semblable divergence au cœur même de Kufa, où l'on juge licite dans un quartier ce qui est illicite dans un autre [...]. Si le Commandant des croyants jugeait opportun de donner des ordres afin que ces sentences et ces pratiques judiciaires divergentes lui soient soumises sous la forme d'un dossier, accompagnées des traditions et des solu-

¹ Ibid., p. 66-72.

² Ibid., p. 72-77.

³ Al-Hakim: *Al-usul*, p. 9-11.

tions analogiques auxquelles se réfère chaque école; si le commandant des Croyants examinait ensuite ces documents et formulait sur chaque affaire l'avis que Dieu lui inspirait, s'il s'en tenait fermement à cette opinion et interdisait aux cadis de s'en écarter, s'il faisait enfin de ces décisions un corpus exhaustif, nous pourrions avoir l'espoir que Dieu transforme ces jugements, où l'erreur se mêle à la vérité, en un code unique et juste¹.

Mais ce vœu ne se réalisa pas.

2) Tentatives d'unifier l'enseignement d'une école

Chaque école juridique musulmane connaît des divergences d'opinion parmi ses juristes. La première démarche pour parvenir à une unité est de pouvoir s'entendre à l'intérieur de ces écoles sur l'opinion à suivre. C'est ainsi que le Sultan Muhammad Alimkir (d. 1707) a créé une commission pour établir un recueil contenant les opinions dominantes dans l'école hanafite pour faciliter le travail des juges et des muftis. Ce recueil, intitulé *Al-fatawa al-hindiyyah*, fut rédigé entre 1664-1672². Mais malgré le fait qu'il soit né d'une initiative officielle, il n'avait pas de force contraignante.

Dans l'empire ottoman, le Sultan Salim I (1512-1520) déclara l'école hanafite comme école officielle de l'Empire ottoman, en ce qui concerne les questions juridiques, à l'exclusion des questions culturelles. Il fallut cependant attendre le 19^e siècle pour voir la première tentative ottomane de codifier et, par conséquent, d'unifier les normes de cette école, dans le fameux code dit *Majallat al-ahkam al-'adliyyah*, de 1851 articles, élaboré entre 1869 et 1876. Ce code traite du droit des obligations, des droits réels et du droit judiciaire. Il a omis les questions relatives au statut personnel, codifiées seulement en 1917.

En Égypte, on signalera l'œuvre de Muhammad Qadri Pacha (d. 1888) qui a compilé l'enseignement de l'école hanafite dans trois domaines:

- *Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah*³, de 1875, traitant du droit de la famille et des successions dans 647 articles (selon l'édition du Caire de 1900). C'était la première tentative d'un juriste musulman de codifier ce domaine. Ce code est souvent utilisé par les tribunaux égyptiens, syriens, jordaniens et autres pour combler les lacunes. Il a été traduit en français pour l'usage des tribunaux mixtes sous le titre: Code du statut personnel et des successions d'après le rite hanafite.
- *Murshid al-hayran ila ma'rifat ahwal al-insan*⁴, traitant des biens réels et des contrats dans 1049 articles (selon l'édition de 1933). Il fut édité par le Ministère de l'éducation pour être enseigné dans les écoles gouvernementales.
- *Al-'Adl wal-insaf fi mushkilat al-awqaf*, traitant des biens pieux.

En Arabie saoudite, pays qui n'a pas encore de code civil, il existe une compilation privée de l'enseignement de l'école hanbalite, école officielle dans ce pays. Cette

¹ Pellat: Ibn Al-Muqaffa', p. 40-44.

² Voir le texte in: <http://feqh.al-islam.com/Bookhier.asp?Mode=0&DocID=73&MaksamID=1>.

³ Qadri Pacha: *Al-Ahkam al-shar'iyyah*.

⁴ Qadri Pacha: *Murshid al-hayran*.

compilation, intitulée *Majallat al-ahkam al-shar'iiyyah*, traite du droit des contrats et du droit judiciaire dans 2382 articles. Elle est l'œuvre de l'ancien président de la Cour musulmane suprême de la Mecque, le cheikh Ahmad Al-Qari (d. 1940). Utilisé à l'état de manuscrit par les tribunaux saoudiens, il fut finalement publié en 1981 par deux professeurs de ce pays¹.

3) Tentative de syncrétisme dans le cadre des États

Les tentatives mentionnées dans le point précédent se limitent à l'enseignement d'une seule école. Il existe cependant des tentatives étatiques de dépasser ce cadre en empruntant des normes à différentes écoles tout en privilégiant l'une d'entre elles. Ceci fut déjà le cas sous l'Empire ottoman dont le Code de la famille de 1917 ne se limita pas à l'enseignement de l'école hanafite. Nous donnons quelques exemples en commençant par l'Égypte.

En Égypte, sous la dynastie de Muhammad 'Ali (d. 1849), qui dépendait de l'Empire ottoman, les juges devaient appliquer la seule école hanafite bien que la majorité de ses habitants suivaient l'école shafi'ite. Nous avons déjà signalé le code de Qadri Pacha qui compila l'enseignement de l'école hanafite en matière du statut personnel et des successions. Mais en 1915, une commission a rédigé un code de la famille qui s'inspire des quatre écoles sunnites. Les remous que ce projet a provoqués ont fini par l'emporter. Une partie de ce projet a cependant été adoptée dans la loi 25 de 1920 qui s'est inspirée principalement de l'école malikite. Une autre commission a été formée en 1926 dont les membres étaient en majorité des élèves de l'Imam réformiste Muhammad 'Abduh (d. 1905). Il en est résulté la loi 25 de 1929 qui s'est inspirée des quatre écoles sunnites. Cette loi a été suivie de la loi 77 de 1943 relative aux successions et de la loi 71 de 1946 relative au testament. L'article 37 de cette dernière loi est repris de l'école chi'ite; il permet à un héritier d'être un légataire dans les limites d'un tiers des biens du défunt, sans le consentement des autres héritiers, contrairement à l'enseignement de l'école hanafite. Ces lois ne couvrent cependant pas l'ensemble des matières du statut personnel. À la suite de l'unité entre l'Égypte et la Syrie (1958-1961), il a été décidé de rédiger un projet de code de la famille couvrant l'ensemble du droit de la famille, basé sur le code ottoman de la famille, les lois égyptiennes susmentionnées, le Code du statut personnel et des successions de Qadri Pacha, le code de statut personnel syrien et l'enseignement des quatre écoles sunnites et des autres écoles. L'article 409 cependant renvoie, en cas de lacune, aux plus autorisées des opinions de l'école d'Abu-Hanifah (d. 767)². Ce projet n'a jamais vu le jour.

Le dépassement de la frontière des écoles en Égypte est clair dans le code civil égyptien dont l'article premier alinéa 2 stipule: "À défaut d'une disposition législative, le juge statuera d'après la coutume, et à son défaut, d'après les principes du droit musulman". En outre, l'article 2 de la constitution égyptienne stipule que "Les principes du droit musulman sont la source principale de la législation". Aucune restriction n'est faite quant à l'école dont doit s'inspirer le juge ou le législateur

¹ Al-Qari: *Majallat al-ahkam*.

² Voir ce texte avec son mémoire explicatif in: *Mashru' qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-muwahhad*.

égyptiens. Toutefois, l'article 280 du décret-loi égyptien 78/1931 dont le contenu est repris par l'article 3 de la loi 1/2000, renvoie, en cas de lacune, aux plus autorisées des opinions d'Abu-Hanifah.

La Libye, dont la population suit majoritairement l'école malikite, a adopté en 1953 un code civil inspiré du code civil égyptien. L'alinéa 2 de l'article premier de ce code stipule: "À défaut d'une disposition législative, le juge statuera d'après les principes du droit musulman, et à son défaut d'après la coutume. À défaut de ces principes, le juge aura recours au droit naturel et aux règles de l'équité". Ici aussi, on ne privilégie pas une école particulière. Ce pays a adopté quatre lois régissant des délits prévus par le droit musulman, à savoir: le vol et le brigandage (loi 148 de 1972); l'adultère (loi 70 de 1973); la fausse accusation d'adultère (loi 52 de 1974) et la consommation d'alcool (loi 89 de 1974). Les trois dernières lois renvoient en cas de lacune à l'école la moins sévère, et à défaut de normes dans cette école, au code pénal. La première loi, par contre, renvoyait en cas de lacune à l'opinion la plus notoire de l'école malikite. Mais cette loi fut modifiée par la loi 8 de 1975 dans le sens des trois autres lois.

Aux Émirats arabes unis, la population appartient surtout à l'école malikite et à l'école hanbalite. L'alinéa 1^{er} de l'article premier du code civil de 1985 dit:

À défaut d'une disposition dans cette loi, le juge statuera d'après le droit musulman, donnant préférence aux solutions les plus appropriées de l'école de l'Imam Malik et de l'école de l'Imam Ahmad Ibn-Hanbal, et à défaut, à celles de l'école de l'Imam Al-Shafi'i et de l'école de l'Imam Abu-Hanifah, selon l'intérêt en question.

L'unification des écoles s'est manifestée de façon indirecte par la réception du code civil égyptien dans de nombreux pays arabes qui ont eu, souvent, recours aux services de son auteur Al-Sanhuri (d. 1971)¹. Dans l'esprit de ces pays, cette réception devait faciliter un jour l'unification du droit arabe. Ainsi, on lit dans le mémorandum du code civil syrien: "La réception du code égyptien réalise un des buts les plus nobles que cherchent à atteindre les Arabes dans cette époque, à savoir l'unification de la législation des pays arabes". Le mémorandum du code civil irakien revient sur cette idée et parle d'un éventuel code civil arabe unifié. Certes, le code égyptien est largement inspiré du droit occidental, mais il comporte un certain nombre de normes qui sont prises directement du droit musulman. La codification de ces normes implique un choix parmi les solutions prévues dans les différentes écoles.

¹ Le code civil égyptien a servi de modèle à différents codes civils arabes. C'est le cas des codes syrien, libyen, irakien, jordanien, soudanais, algérien, koweïtien, des Émirats arabes unis et du Yémen. Il sert aussi de base pour le projet de code civil unifié préparé par la Ligue des États Arabes et celui du Conseil de coopération des pays arabes du Golfe.

4) Tentative de syncrétisme dans le cadre supra-étatique

La tentative du dépassement des écoles est encore plus manifeste dans le cadre des projets préparés par la Ligue des pays arabes et du Conseil de Coopération des pays arabes du Golfe. Nous y reviendrons plus loin¹.

Il faut aussi signaler les académies du droit musulman qui réunissent des juristes musulmans provenant de différents pays et appartenant à différentes écoles pour débattre des problèmes juridiques qui se posent aux musulmans dans les domaines du droit économique (banques, assurances, contrat de leasing, etc.), de la bioéthique (avortement, fertilisation in vitro, euthanasie, etc.), voire des questions de politique internationale (traité de paix entre Israël et l'Égypte, invasion du Kuwait par l'Irak, participation des pays musulmans à côté des forces occidentales dans la libération du Kuwait, l'occupation de l'Irak par les États-Unis et ses alliés, etc.). On mentionnera notamment:

- L'Académie islamique du fiqh (*Majma' al-fiqh al-islami*)² qui dépend de la Ligue islamique mondiale (*Rabitat al-'alam al-islami*), dont le siège est à la Mecque.
- L'Académie islamique du fiqh (*Majma' al-fiqh al-islami*) qui dépend de l'Organisation de la conférence islamique (*Munadhdhamat al-mu'tamar al-islami*), dont le siège est à Jeddah³.

Il y a aussi des organismes en Occident qui tentent d'informer les musulmans qui y vivent en matière de droit musulman. On mentionnera notamment:

- Le Conseil européen des fatwas et de la recherche (*Al-markaz al-'uropi lil-ifta' wal-buhuth*), créé à Londres en 1997⁴.
- Assembly of Muslim Jurists in America (*Majma' fuqaha' al-shari'ah bi-Amrika*)⁵.

On signalera aussi des tentatives de rapprochement entre les sunnites et les chi'ites. C'est ainsi que fut créée au Caire en 1947, sur l'initiative du cheikh chi'ite Muhammad Taqiy Al-Qimmi, *Dar al-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah* (maison du rapprochement entre les écoles musulmanes). De nombreux cheikhs sunnites se sont joints à lui, dont le cheikh de l'Azhar Mahmud Shaltut et Hasan Al-Banna, fondateur des Frères musulmans. Cette institution a publié une revue intitulée *Al-Risalah* dont le numéro 60 de 1972 était le dernier à paraître. Elle a cessé ses activités en 1979. Ce rôle de rapprochement est poursuivi aujourd'hui par *Al-Majma' al-'alami lil-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah* (Le forum mondial pour le rapprochement entre les écoles musulmanes) dont le siège est à Téhéran⁶. L'attitude générale entre les sunnites et les chi'ites reste cependant celle du rejet mutuel. De nombreux auteurs sunnites classiques⁷ et contemporains¹ refusent de reconnaître

¹ Voir Partie IV, chapitre I.II.4.

² Voir ses décisions en langue arabe in: <http://www.muslimworldleague.org/>.

³ <http://www.fiqhacademy.org.sa/>.

⁴ <http://www.ecfr.org/>.

⁵ <http://amjaonline.org/arabic/index.asp>.

⁶ <http://www.taghrib.org/>.

⁷ Voir notamment Ibn-Taymiyyah: Minhaj al-sunnah; Al-Ghazali: Fadai'ih al-batiniyyah.

les chi'ites comme des musulmans et vont jusqu'à les accuser de simuler l'amour de la famille de Mahomet pour détruire l'islam. Ils estiment que le chi'isme est une forme d'opposition de la part des Perses, aidés par des juifs, pour se venger des Arabes qui ont envahi leur pays et ont détruit leur royaume². Ils qualifient le rapprochement entre sunnites et chi'ites, entrepris presque toujours sur l'initiative de ces derniers, de "rapprochement de complaisance"³, ou comme un moyen d'infiltration et de dissimulation⁴.

5) Étendue de l'unification

L'unification recherchée par les musulmans s'étend à toutes les branches du droit ainsi qu'aux fondements du droit. Sur ce plan, on signalera l'ouvrage du professeur égyptien Muhammad Zaki 'Abd-al-Bir: *Taqnin usul al-fiqh*, publié en 1989, qui comprend 188 articles, avec note explicative pour chaque article. Il présente cet ouvrage comme faisant partie du programme de retour des musulmans au droit musulman en lieu et place du droit reçu des pays occidentaux.

L'unification ne s'arrête pas à la législation, mais s'étend aussi à la fatwa, comme nous l'avons vu à travers les Académies islamiques de fiqh.

Elle concerne aussi l'unification des tribunaux. Dans les pays arabes, il existait pour chaque école un tribunal avec des juges appliquant les normes de cette école. Mais, petit à petit, cette dualité au sein de la communauté musulmane a disparu. Il en reste cependant des vestiges. Ainsi, à Bahrein, il y a des tribunaux ja'farites et des tribunaux sunnites, appliquant des normes de leurs écoles respectives, encore non codifiées. Au Liban, les chi'ites, les sunnites et les druzes ont leurs tribunaux respectifs qui appliquent des normes aussi non codifiées. Un juge musulman libanais demande la suppression de ces tribunaux et la création de tribunaux musulmans unifiés⁵. En Syrie, les chi'ites et les sunnites sont soumis à un tribunal musulman unifié appliquant un code de statut personnel musulman unifié. Il en est de même des druzes, exception faite de quelques normes prévues par l'article 307 du code de statut personnel. Toutefois, les druzes du district de Suwayda' disposent de leurs propres tribunaux religieux.

VIII. Réception ou autonomie du droit musulman

Un des débats qui agite les historiens occidentaux du droit est de savoir dans quelle mesure le droit musulman a été influencé par les droits étrangers existants, dont le droit romain⁶. Cette hypothèse est rejetée par les auteurs musulmans. Pour ces derniers, "les sources du droit musulman sont indépendantes et découlent de la seule volonté divine"⁷.

¹ Voir à titre d'exemples Frayj: Al-shi'ah; Al-Bandari: Al-tashayyu'.

² Cette idée est développée par Al-Nimr: Al-shi'ah, notamment p. 54-81.

³ Al-Nimr: Al-shi'ah, p. 172-176.

⁴ <http://www.saaaid.net/Minute/25.htm>.

⁵ Suwayd: Al-madhahib al-islamiyyah, p. 306-308.

⁶ Voir le recueil d'articles en arabe sur ce sujet: Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami?, et Imam: Nadhariyyat al-fiqh, p. 91-100.

⁷ Al-Zuhayli: Usul, vol. II, p. 927.

Reconnaître une influence extérieure sur le droit musulman pose un problème au juriste musulman parce que cela met en échec la conception musulmane selon laquelle la loi est d'origine divine. D'autre part, de nombreux récits de Mahomet requièrent des musulmans de ne pas ressembler aux autres. Ainsi, un récit de Mahomet dit: "Celui qui ressemble à un groupe en fait partie"¹. On cite aussi les deux versets coraniques suivants:

Voilà Mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc; et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de Sa voie (6:153).

Ne ressemblez pas à ceux qui ont oublié Allah; Allah leur a fait alors oublier leurs propres personnes; ceux-là sont les pervers (59:19).

Certains juristes classiques vont jusqu'à prévoir la peine de mort contre ceux qui ressemblent aux mécréants et refusent de se rétracter². Cette interdiction de ressembler aux autres est invoquée aujourd'hui par ceux qui veulent rejeter les emprunts modernes des lois et des mœurs occidentales.

Il faut cependant se rendre à l'évidence que le Coran et les recueils de la Sunnah, les deux premières sources du droit musulman, se sont fortement inspirés de la Bible, comme on le constate aisément par exemple en matière de droit pénal³ et d'interdits alimentaires⁴. Le Coran ordonne d'ailleurs à Mahomet de suivre en cas de nécessité les normes révélées aux prophètes qui l'ont précédé⁵. Les recueils des traditions rapportent que Mahomet se plaisait à se conformer aux normes des Gens du Livre (*ahl al-kitab*) dans les domaines au sujet desquels il n'a pas reçu de révélation. On trouve aussi en droit musulman des coutumes de l'époque préislamique. Mahomet dit à cet effet qu'il faut se conformer à ce qui est vertueux dans cette époque. Ainsi, le pèlerinage, un des cinq piliers de l'islam, est repris des Arabes polythéistes. Les différents groupes convertis à l'islam ont sans doute aussi amené avec eux leurs propres coutumes. En effet, ceux qui devenaient musulmans devaient quitter leurs pays respectifs pour rejoindre Mahomet. Ainsi, Médine a vu affluer des Yéménites, des gens du nord de l'Arabie, des Éthiopiens, des Iraniens et des Byzantins. Et avec l'expansion, le pouvoir musulman a régné sur des pays de trois continents, parlant au moins douze langues. Parmi les grands juristes musulmans, on compte bon nombre de non Arabes, dont Abu-Hanifah (d. 767), fondateur de l'école hanafite, qui est d'origine iranienne⁶. Il faut cependant relever que, contrairement aux autres sciences, les ouvrages juridiques grecs et romains n'ont pas fait l'objet de traduction arabe, et on ne trouve pas en droit musulman de termes repris de la langue grecque ou latine, contrairement à ce qu'on constate en philosophie et dans les autres domaines de la connaissance.

¹ Ahmad, récit 5114.

² Al-Luwayhiq, p. 126-127.

³ Sur la différence entre les sanctions bibliques et les sanctions coraniques, voir Tyan: Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman.

⁴ Sur la différence entre les interdits alimentaires dans le Coran et dans la Bible, voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Les interdits alimentaires.

⁵ 6:90; 16:123; 60:4; 2:4-5.

⁶ Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami?, p. 27-32.

Quoi qu'il en soit de l'origine du droit musulman, les juristes musulmans ont réussi, en moins d'un siècle et demi, par une méthode de déduction, en partant du Coran et de la Sunnah, à forger un système juridique complet, réglant aussi bien le spirituel que le temporel, avec des divergences plus ou moins grandes dues à des courants religieux et politiques qui ont divisé la communauté musulmane.

Chapitre III.

Le maintien des lois des autres communautés

I. Les Gens du Livre (*ahl al-kitab*)

1) Tolérance à l'égard des communautés monothéistes

Dans certains pays musulmans comme la Jordanie, le Liban, la Syrie et l'Irak, les communautés non-musulmanes ont, encore aujourd'hui, leurs propres tribunaux et leurs propres lois en matière de statut personnel. En Égypte, les tribunaux communautaires ont été unifiés, mais les lois sont maintenues. Ce système, qui prévalait sous l'empire ottoman et les régimes musulmans qui le précédaient, a son origine dans le Coran.

Le Coran part de l'idée que les gens formaient au début une seule communauté à laquelle Dieu a envoyé des prophètes pour les guider en vertu des lois divines inscrites dans le Livre. Mais les gens divergèrent:

Les gens formaient une seule communauté. Puis, Allah envoya des prophètes comme annonciateurs et avertisseurs; et Il fit descendre avec eux le Livre contenant la vérité, pour régler parmi les gens leurs divergences. Mais, ce sont ceux-là mêmes à qui il avait été apporté, qui se mirent à en disputer, après que les preuves leur furent venues, par esprit de rivalité! (2:213; voir aussi 10:19).

Mahomet se considérait comme le dernier et le sceau de la prophétie (33:40). Il a tenté de rallier les autres communautés à sa cause pour les unifier, mais en vain. Chaque communauté restait attachée à ses normes, et chacune voulait attirer l'autre:

Ni les juifs, ni les chrétiens ne seront jamais satisfaits de toi, jusqu'à ce que tu suives leur religion. - Dis: "Certes, c'est la direction d'Allah qui est la vraie direction". Mais si tu suis leurs passions après ce que tu as reçu de science, tu n'auras contre Allah ni protecteur ni secourer (2:120).

Certes, si tu apportais toutes les preuves à ceux à qui le Livre a été donné, ils ne suivraient pas ta direction! Et tu ne suivras pas la leur; et entre eux, les uns ne suivent pas la direction des autres. Si tu suivais leurs passions après ce que tu as reçu de science, tu seras, certes, du nombre des injustes (2:145).

Mahomet finit par considérer les divergences entre les différentes communautés comme l'expression de la volonté divine, et que c'est à Dieu de régler ces divergences dans l'Au-delà:

Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les

bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez (5:48).

Si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté (11:118; voir aussi 16:93 et 42:8).

Et puisque la division est voulue par Dieu, le Coran rejette le recours à la contrainte pour convertir les membres des autres communautés: "Pas de contrainte en religion" (2:256), sans pour autant perdre l'espoir de les voir devenir musulmans un jour. Il recommande à ses Compagnons d'adopter une attitude correcte avec les Gens du Livre et demande à ce groupe de parvenir à une compréhension commune avec les musulmans:

Ne discutez que de la meilleure façon avec les Gens du Livre, sauf ceux d'entre eux qui sont injustes. Et dites: "Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons" (29:46; voir aussi 3:64; 16:125).

Ce débat théologique détermine le statut légal des non-musulmans, statut principalement régi par quatre versets:

Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés (9:29).

Ceux qui ont cru, les juifs, les chrétiens, et les sabéens, quiconque d'entre eux a cru en Allah, au Jour dernier et accompli de bonnes œuvres, sera récompensé par son Seigneur; il n'éprouvera aucune crainte et il ne sera jamais affligé (2:62).

Ceux qui ont cru, les juifs, les sabéens, et les chrétiens, ceux parmi eux qui croient en Allah, au Jour dernier et qui accomplissent les bonnes œuvres, pas de crainte sur eux, et ils ne seront point affligés (5:69).

Ceux qui ont cru, les juifs, les sabéens, les chrétiens, les zoroastriens et les polythéistes, Allah tranchera entre eux le jour de Jugement, car Allah est certes témoin de toute chose (22:17).

Les Gens du Livre qui vivent en Terre d'Islam et dont le pays est tombé sous le pouvoir musulman, sont appelés les *dhimmis*, les protégés des musulmans, contre paiement d'un tribut (*jizyah*). Les musulmans doivent cependant observer à leur égard une méfiance constante, même s'ils avaient avec eux des liens de parenté:

Ô vous qui croyez! Ne prenez pas pour amis vos pères et vos frères, s'ils préfèrent l'incrédulité à la foi. Ceux d'entre vous qui les prendraient pour amis, seraient injustes (9:23).

Ô vous qui croyez! Ne prenez pas pour amis les juifs et les chrétiens; ils sont amis les uns des autres. Celui qui, parmi vous, les prend pour amis, est des leurs. Dieu ne dirige pas le peuple injuste (5:51; voir aussi 3:28 et 9:8).

Cela ne doit cependant pas exclure des rapports basés sur la justice, sauf en cas d'hostilité:

Dieu ne vous interdit pas d'être bons et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus à cause de votre foi et qui ne vous ont pas expulsés de vos maisons. Dieu aime ceux qui sont équitables. Dieu vous interdit seulement de prendre pour patrons ceux qui vous combattent à cause de votre foi; ceux qui vous expulsent de vos maisons et ceux qui participent à votre expulsion (60:8-9).

Pour résoudre les contradictions qui existent entre les versets tolérants et ceux moins tolérants, les juristes classiques recourent à la théorie de l'abrogation: un verset portant sur une affaire est abrogé par un verset ultérieur portant sur cette même affaire¹. Or, les juristes classiques n'ont pu se mettre d'accord ni sur la portée ni sur la datation des versets, certains n'hésitant pas à considérer tous les versets tolérants du Coran à l'égard des non-musulmans comme abrogés purement et simplement par le *verset du sabre*, même si ce dernier parle des polythéistes:

Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres. Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux (9:5)².

2) Système de la personnalité des lois

Les juristes classiques ont déduit des versets susmentionnés que les Gens du Livre: les juifs, les chrétiens, les sabéens et les zoroastriens (mages), auxquels on ajouta les samaritains, ont le droit de vivre au sein de l'État musulman malgré les divergences théologiques. Bien plus, les autorités religieuses de ces communautés avaient le droit, voire le devoir, de leur appliquer les lois respectives que Dieu leur a transmises par ses précédents prophètes. Ceci est exprimé dans un long passage qui établit ce qu'on appelle en droit la personnalité des lois et des juridictions. Nous citons ce passage en entier:

S'ils viennent à toi, sois juge entre eux ou détourne-toi d'eux. Si tu te détournes d'eux, jamais ils ne pourront te faire aucun mal. Si tu juges, alors juge entre eux en équité. Car Allah aime ceux qui jugent équitablement. Mais comment te demanderaient-ils d'être leur juge quand ils ont avec eux la Torah dans laquelle se trouve le jugement d'Allah? Et puis, après cela, ils rejettent ton jugement. Ces gens-là ne sont nullement les croyants. Nous avons fait descendre la Torah dans laquelle il y a guide et lumière. C'est sur sa base que les prophètes qui se sont soumis à Allah, ainsi que les rabbins et les docteurs jugent les affaires des Juifs. Car on leur a confié la garde du Livre d'Allah, et ils en sont les témoins. Ne craignez donc pas les gens, mais craignez-Moi. Ne vendez pas Mes enseignements à vil prix. Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des mécréants. Nous y avons prescrit pour eux vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent. Les blessures tombent sous la loi du talion. Après, quiconque y renonce par charité, cela lui vaudra une expiation. Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des injustes.

¹ Voir sur l'abrogation Partie III, chapitre I.I.

² Ibn-Hazm: Ma'rifat al-nasikh, vol. II, p. 146-148; Ibn-Salamah: Al-nasikh, p. 19, 27, 29, 42, 45, 49, 54, 57, 61 etc.

Nous avons envoyé après eux Jésus, fils de Marie, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Torah avant lui. Nous lui avons donné l'évangile, où il y a guide et lumière, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Torah avant lui, et un guide et une exhortation pour les pieux. Que les Gens de l'évangile jugent d'après ce qu'Allah y a fait descendre. Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont les pervers. Sur toi Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez. Juge alors parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, et prends garde qu'ils ne tentent de t'éloigner d'une partie de ce qu'Allah t'a révélé. S'ils refusent le jugement, sache qu'Allah veut les affliger pour une partie de leurs péchés. Beaucoup de gens, certes, sont des pervers. Est-ce donc le jugement du temps de l'Ignorance qu'ils cherchent? Qu'y a-t-il de meilleur qu'Allah, en matière de jugement pour des gens qui ont une foi ferme? (5:42-50).

En vertu de ce passage, l'État musulman gardait le pouvoir politique, mais ne disposait pas du pouvoir de légiférer ni pour les musulmans, ni pour les non-musulmans, puisque la loi est l'œuvre de Dieu et non pas des hommes. Bien plus, le pouvoir judiciaire sur les communautés non-musulmanes échappait à l'État musulman.

Selon ce système, chaque communauté avait ses tribunaux et ses lois. Ces dernières étaient forcément divergentes. Ainsi, le musulman peut épouser quatre femmes, alors que le chrétien ne peut en épouser qu'une seule. Il est interdit au musulman de consommer du vin et de manger du porc, alors que le chrétien peut le faire. Les problèmes se posaient cependant lorsqu'il s'agit de rapports impliquant des personnes appartenant à différentes communautés. Pour régler ces rapports, forcément c'est la loi du plus fort qui dominait. Ainsi, le musulman peut épouser jusqu'à quatre femmes chrétiennes ou juives, alors que le chrétien et le juif sont interdits d'épouser une femme musulmane. Les enfants issus d'un mariage mixte entre un musulman et une chrétienne ou une juive sont nécessairement musulmans. En matière d'héritage, chaque communauté avait sa loi, mais le droit musulman interdit l'héritage entre les gens appartenant à différentes communautés religieuses. Ainsi, la femme chrétienne ou juive n'hérite pas de son mari musulman défunt ou de ses enfants, et le mari musulman et ses enfants n'héritent pas de la femme chrétienne. En matière de liberté de religion ou d'expression, un chrétien peut toujours devenir musulman (et épouser quatre femmes), mais un musulman ne peut jamais abandonner sa foi. L'apostat est séparé de sa femme, de ses enfants et de ses biens, et mis à mort. Celui qui le mène à se convertir risque le même châtiment. Le chrétien peut pratiquer sa religion, avec quelques restrictions en matière de construction d'églises. Il ne peut cependant critiquer la foi musulmane, alors que le musulman

peut critiquer la foi chrétienne, même si le musulman est tenu de respecter les prophètes qui ont précédé Mahomet.

II. Gens du Livre de l'Arabie

Cette tolérance envers les Gens du Livre n'a pas été appliquée à ceux d'entre eux qui habitaient en Arabie. Mahomet, sur son lit de mort, aurait appelé 'Umar (d. 644), le futur 2^e calife, et lui aurait dit: "Deux religions ne doivent pas coexister dans la Péninsule arabe"¹. Il ne leur suffisait plus de payer le tribut comme leurs coreligionnaires dans les autres régions dominées par les musulmans. Rapportant la parole de Mahomet, Al-Mawardi (d. 1058) écrit: "Les tributaires ne furent pas admis à se fixer dans le Hijaz; ils ne pouvaient y entrer nulle part plus de trois jours". Leurs cadavres mêmes ne sauraient y être enterrés et, "si cela a eu lieu, ils seront exhumés et transportés ailleurs, car l'inhumation équivaut à un séjour à demeure"². Les juristes musulmans classiques ne se sont pas mis d'accord sur les limites géographiques dans lesquelles cette norme devait s'appliquer. Aujourd'hui, seule l'Arabie saoudite l'invoque pour priver sur son territoire tous les non-musulmans du droit de pratiquer leurs cultes, alors qu'elle permet aux troupes américaines de stationner sur son sol.

III. Polythéistes

Les polythéistes, ceux qui n'ont pas de livres révélés, semblent avoir bénéficié, selon le verset 22:17 susmentionné, d'une certaine tolérance de la part de Mahomet au début de sa mission, comme il avait fait avec les Gens du Livre. Un passage du Coran rapporté par Al-Tabari (d. 923) va jusqu'à reconnaître trois de leurs divinités: Al-Lat, Al-'Uzzah et Manat. Mais, face aux critiques de ses compagnons qui y voyaient une atteinte au monothéisme, Mahomet dénonça ce passage comme étant révélé par Satan (d'où *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie). Bien que ce passage ait disparu du Coran, il en reste des traces qui confirment la polémique qu'il provoqua (53:19-23)³. Mahomet admit aussi la possibilité de conclure un pacte avec les polythéistes (9:3-4). Mais ceci fut dénoncé (9:7-11) et les polythéistes furent sommés soit de se convertir, soit de subir la guerre jusqu'à la mort, comme l'indique le verset 9:5 susmentionné, appelé le verset du sabre.

IV. Apostats

Le Coran n'impose pas la foi aux non-musulmans monothéistes; mais le musulman, qu'il soit né d'une famille musulmane ou converti à l'islam, n'a pas le droit de quitter sa religion. Il s'agit donc d'une liberté religieuse à sens unique. Le Coran ne prévoit pas de châtement précis contre l'apostat bien qu'il en parle à plusieurs reprises en utilisant soit le terme *kufr* (mécréance)⁴, soit le terme *riddah* (apostasie)⁵. Seuls des châtements dans l'autre vie y sont prévus, si l'on excepte le verset 9:74 qui parle de châtement douloureux en ce monde, sans préciser en quoi il consiste. Les récits de Mahomet sont en revanche plus explicites:

¹ Malik, récit 1388.

² Mawerdi: Les statuts gouvernementaux, p. 357.

³ Voir Partie III, chapitre I.I.4.F.

⁴ Voir les versets 2:217 et 47:25-27.

⁵ Voir les versets 2:208; 3:86-90, 177; 4:137; 9:66, 74, 16:106-109.

Celui qui change de religion, tuez-le¹.

Il n'est pas permis d'attenter à la vie du musulman sauf dans les trois cas suivants: la mécréance après la foi, l'adultère après le mariage et l'homicide sans motif².

Al-Mawardi (d. 1058) définit comme suit les apostats:

Ceux qui étant légalement musulmans, soit de naissance, soit à la suite de conversion, cessent de l'être, et les deux catégories sont, au point de vue de l'apostasie, sur la même ligne³.

Partant des versets coraniques et des récits de Mahomet, les juristes classiques prévoient la mise à mort de l'apostat après lui avoir accordé un délai de réflexion de trois jours. S'il s'agit d'une femme, certains juristes préconisent de la mettre en prison jusqu'à sa mort ou son retour à l'islam⁴. Des mesures d'ordre civil frappent aussi l'apostat: son mariage est dissous, ses enfants lui sont enlevés, sa succession est ouverte, il est privé du droit successoral. L'apostasie collective donne lieu à des guerres. Le sort réservé aux apostats est même pire que celui réservé aux polythéistes, aucune trêve n'étant permise avec les apostats.

¹ Al-Bukhari, récits 2794 et 6411; Al-Tirmidhi, récit 1378; Al-Nasa'i, récits 3991 et 3992.

² Ahmad, récits 23169 et 24518.

³ Mawardi: Les statuts gouvernementaux, p. 109.

⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 60-63.

Partie II.

Les sources du droit musulman

Le lecteur trouvera dans cette partie les sources des normes qui servent à guider le musulman dans ses rapports aussi bien avec les autres qu'avec Dieu. Il s'agit du Coran, de la Sunnah de Mahomet, de ses compagnons et des gens de sa maison, des lois révélées avant Mahomet, de la coutume et de l'effort rationnel.

Remarques préliminaires

Après avoir déterminé qui fait la loi, à savoir Dieu, le musulman se demande: où se trouve cette loi? C'est le problème des sources du droit musulman.

La détermination de ces sources constitue la tâche première de la science des fondements du droit musulman. C'est à ces sources que le musulman se réfère pour régler ses attitudes envers Dieu et les autres humains, afin d'être en conformité avec la volonté divine. Sans une telle conformité, le musulman cesse d'être musulman.

Le Coran dit:

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (4:59).

Dieu prescrit donc au musulman d'obéir en premier lieu au Coran, et ensuite à Mahomet, son messenger, et enfin à ceux qui détiennent l'autorité (c'est-à-dire les connaissances en matière de religion, et non pas forcément l'autorité étatique).

Les juristes musulmans se plaisent à rappeler qu'avant d'envoyer Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) pour exercer la fonction de juge et enseigner la religion au Yémen, Mahomet lui demanda comment il entendait donner ses sentences. Il répondit: "D'après le Livre de Dieu". Et si tu n'y trouves rien? Il répondit: "Je suivrai la Sunnah du messenger de Dieu". Et si tu n'y trouves rien? Il répondit: "Je m'efforcerai autant que possible de raisonner".

Les ouvrages qui traitent des fondements du droit musulman classent les sources en deux catégories en fonction de leur origine:

- Les sources transmises. On trouve ici avant tout les sources à caractère révélé: le Coran, la Sunnah et les normes révélées avant l'islam. Viennent ensuite les sources non révélées: le consensus, la coutume et l'avis des compagnons de Mahomet.
- Les sources rationnelles. Il s'agit des procédés de déduction des normes, à savoir l'analogie (*qiyas*), la préférence juridique (*istihsan*), la présomption de continuité (*istishab*), etc.

Salim Rustum Baz, commentateur de la *Majallah*, estime que les sources du droit sont au nombre de quatre: le Coran, la Sunnah, le consensus (*ijma'*) et l'analogie

(*qiyas*)¹. Des auteurs considèrent certaines sources rationnelles comme des instruments de logique ou des principes juridiques au service d'autres sources. C'est le cas surtout de l'analogie. Pour ces auteurs, les sources seraient au nombre de trois: le Coran, la Sunnah et l'effort rationnel (*ijtihad*). La majorité des auteurs, cependant, passent en revue les différentes sources, par ordre d'importance, sans trop s'intéresser à la question de méthodologie, tout en signalant les contestations dont elles font l'objet de la part d'une telle ou telle autre école. Tous ces auteurs commencent par le Coran, considéré comme la première source du droit musulman.

Les sources du droit musulman peuvent être classées d'après leur support formel comme suit:

- Le Coran, les exégèses et les ouvrages qui relatent les contextes dans lesquels les versets coraniques ont été révélés (*asbab al-nuzul*).
- Les différents recueils de Sunnah, et leurs exégèses.
- Les biographies de Mahomet comme complément à la Sunnah de Mahomet.
- Les ouvrages sur les fondements du droit en tant que méthode de déduction des normes.
- Les traités généraux, les décisions judiciaires (*'amal*), les recueils des fatwas (opinions religieuses) et les monographies rédigés par les juristes classiques ou contemporains.
- Les textes législatifs que les États musulmans ont adoptés en s'inspirant du droit musulman dans des domaines particuliers, notamment en matière de droit de la famille et de droit successoral.

On remarquera ici que les sources formelles classiques sont toutes rédigées en langue arabe, la langue du Coran, mais on trouve des traductions de certaines de ces sources. En ce qui concerne le Coran et la Sunnah, seule la langue arabe fait foi. Aussi, tout juriste qui s'occupe du droit musulman doit impérativement comprendre la langue arabe.

Chapitre I. Le Coran

Le Coran est la première source du droit musulman. Des mouvements musulmans contemporains le considèrent même comme leur Constitution. Mais cet ouvrage ne se lit pas comme on lit un roman ou un ouvrage juridique normal. Ce chapitre a pour but de faciliter sa lecture par des non-musulmans. Je m'efforcerai de citer les versets coraniques là où c'est nécessaire pour que le lecteur puisse se rendre compte du contenu du Coran et lui éviter de devoir y retourner à chaque moment.

Ce chapitre doit être complété par le premier chapitre de la partie III en ce qui concerne les versets abrogés, et ceux abrogeants. D'autre part, le lecteur trouvera à la

¹ Baz: Sharh al-majallah, p. 16.

fin du livre une table analytique juridique du Coran, dont les normes sont classées sous douze rubriques.

I. Description du Coran

1) Repères historiques

Mahomet est né vers l'an 570 à la Mecque, ville commerçante et cosmopolite de l'Arabie où vivaient côte à côte différentes communautés religieuses, principalement des polythéistes, des juifs et des chrétiens. À l'âge de 40 ans, il a commencé une expérience particulière: un message lui aurait été transmis par une voix surnaturelle, l'ange Gabriel. En 622, devant la persécution des siens et de ses concitoyens, il a quitté avec certains de ses compagnons la Mecque pour Yathrib, ville de sa mère, devenue depuis Médine. Cette date forme le point de départ du calendrier lunaire musulman. En 630, il est revenu à la Mecque à la tête d'une armée et l'a conquise. En 632, il est mort après une courte maladie. La révélation reçue par Mahomet a été réunie par décision étatique pour former le texte actuel du Coran, lequel se distingue, selon les musulmans, des récits attribués à Mahomet. Ceux-ci ont fait l'objet de multiples collections privées.

Le Coran (Al-Qur'an) est le nom le plus usité pour désigner le livre sacré des musulmans. Ce terme, qui y figure une soixantaine de fois, signifie la lecture, ou la récitation. On utilise aussi le terme de Mushaf (le livre). Mais on trouve dans le Coran 55 noms différents de ce livre¹.

2) Coran texte révélé

A) Conception de la révélation

Toutes les communautés religieuses que côtoyait Mahomet croyaient à des forces extraterrestres qui communiquaient, à travers des médiums, les normes devant régir les êtres humains et assurer leur sort dans cette vie et l'Au-delà. Les compatriotes de Mahomet le prenaient pour un sorcier (*sahir*: 51:52), un devin (*kahin*: 52:29; 69:42), un possédé par le djinn (*majnun*: 51:52; 52:29-30; 37:36), voire un poète (*sha'ir*: 21:5; 37:36; 69:41). Mais le titre que Mahomet réclamait pour lui était celui de messager (*rasul*) et de prophète (*nabi*) chargé par Dieu de dévoiler aux humains la volonté divine.

Le titre de prophète était à l'honneur chez les juifs et les chrétiens. Plusieurs personnes ont essayé d'accaparer ce titre pour s'imposer du temps de Mahomet et après sa mort. Afin d'empêcher toute concurrence, le Coran déclare que Mahomet est le dernier des prophètes (33:40), et les autorités musulmanes ont sévi contre toute personne qui se prétendait prophète après Mahomet². Le plus grand poète arabe (d. 965) a été jeté en prison pour avoir prétendu pouvoir faire un Coran similaire à celui de Mahomet. Il n'en a été libéré qu'après avoir fait preuve d'un repentir sincère, mais on a continué à l'appeler Al-Mutanabbi (le prétendu prophète). C'est sous ce sobriquet qu'on l'enseigne, encore aujourd'hui, dans les écoles.

¹ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 10.

² Voir l'ouvrage de Hasan: Ad'iya' al-nubuwwah, p. 43-135.

Le prophète (*nabi*)¹ est celui qui dévoile une information (*naba'*) provenant d'une source extérieure bénéfique (Allah) ou maléfique (le diable). Il reçoit cette information par voie de révélation (*wahy*) ou de transmission descendant d'en-haut (*tanzil*). On trouve cette idée exprimée dans les deux versets suivants:

Lorsqu'ils eurent emmené Joseph, et se furent mis d'accord pour le jeter dans les profondeurs invisibles du puits, Nous lui révélâmes (*awhayna lahu*): "Tu les informeras (*tunbi'annahum*) sûrement de cette affaire sans qu'ils s'en rendent compte" (12:15).

Les hypocrites craignent que l'on fasse descendre (*tanzil*) sur eux une Sourate leur dévoilant (*tunbi'uhum*) ce qu'il y a dans leurs cœurs (9:64).

Mahomet commence à recevoir la révélation en 610, au mois de Ramadan, pendant la "Nuit de la destinée" (97:1; 44:3; 2:185.). Il a alors 40 ans. La révélation a pris fin avec sa mort en 632. En tout, elle a donc duré 22 ans: 12 avant le départ de la Mecque et 10 ans après. Pour le musulman, le Coran est une révélation dictée mot par mot.

Pour rendre la notion de révélation, le Coran utilise les termes *nazila* (descendre) et *nuzul* (descente), les mêmes dont on se sert pour décrire l'eau qui descend du ciel. Ces termes sont utilisés pour le Coran, mais aussi pour la Torah ou l'Évangile:

En vérité c'est Nous qui avons fait descendre sur toi le Coran graduellement (76:23).

Il a fait descendre sur toi le Livre avec la vérité, confirmant les Livres descendus avant lui. Il fit descendre la Torah et l'Évangile auparavant, en tant que guide pour les gens. Il a fait descendre le Discernement (3:3-4).

Le Coran utilise aussi les termes *awha* (révéler) et *wahy* (révélation), lesquels servent également à désigner les normes instinctives que Dieu a établies pour les animaux, comme les abeilles:

En effet, il t'a été révélé, ainsi qu'à ceux qui t'ont précédé: "Si tu donnes des associés à Allah, ton œuvre sera certes vaine; et tu seras très certainement du nombre des perdants (39:65).

Voilà ce que ton Seigneur révéla aux abeilles: "Prenez des demeures dans les montagnes, les arbres, et les treillages que les hommes font. Puis mangez de toute espèce de fruits, et suivez les sentiers de votre Seigneur, rendus faciles pour vous. De leur ventre, sort une liqueur, aux couleurs variées, dans laquelle il y a une guérison pour les gens. Il y a vraiment là une preuve pour des gens qui réfléchissent (16:68-69).

Le Coran dit qu'il provient d'une table conservée auprès de Dieu. Ailleurs, il parle d'*um al-kitab* (mère du livre, ou l'archétype de l'Écriture), pour désigner la version originale:

C'est plutôt un Coran glorifié préservé sur une tablette! (85:21-22).

¹ Messod et Roger Sabbah estiment que le terme hébreu nabi (prophète ou gardien de la loi), utilisé aussi en arabe, provient de Anubis (qui se prononce Anabi ou Anapi en égyptien). Anubis est le chien chargé de la garde de la tombe (Sabbah, p. 13).

Allah efface ou confirme ce qu'Il veut et l'écriture primordiale est auprès de Lui (13:39).

Nous en avons fait un Coran arabe afin que vous raisonnez. Il est auprès de Nous, dans l'écriture-mère, sublime et rempli de sagesse! (43:3-4).

Le mot *tablette* utilisé par le Coran indique aussi les tablettes sur lesquelles Dieu a écrit la Torah pour Moïse:

Nous écrivîmes pour Moïse, sur les tablettes, une exhortation concernant toute chose, et un exposé détaillé de toute chose. "Prends-les donc fermement et commande à ton peuple d'en adopter le meilleur. Bientôt Je vous ferai voir la demeure des pervers! (7:145).

Lorsque Moïse retourna à son peuple, fâché, attristé, il dit: "Vous avez très mal agi pendant mon absence! Avez-vous voulu hâter le commandement de votre Seigneur?" Il jeta les tablettes (7:150).

Le Coran énonce que Dieu utilise trois procédés pour s'adresser à l'homme:

Il n'a pas été donné à un mortel qu'Allah lui parle autrement que par révélation, ou de derrière un voile, ou qu'Il lui envoie un messenger qui révèle, par Sa permission, ce qu'Allah veut. Il est Sublime et Sage. C'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit provenant de Notre ordre (42:50-51).

Le terme "esprit" dans ce verset serait, pour certains, un équivalent du mot révélation. Pour d'autres, il désignerait l'ange Gabriel chargé de la révélation:

Dis: "Quiconque est ennemi de Gabriel doit connaître que c'est lui qui, avec la permission d'Allah, a fait descendre sur ton cœur cette révélation qui déclare véridiques les messages antérieurs et qui sert aux croyants de guide et d'heureuse annonce" (2:97).

La tradition musulmane a conservé des descriptions des scènes de la révélation. Mahomet tombait dans un état second, éprouvait de l'épuisement et transpirait¹, ce qui faisait dire à ses adversaires qu'il était possédé par le djinn. Le Coran semble faire écho de cet état: "Nous allons lancer sur toi une parole lourde" (73:5). On rapporte de Mahomet que parfois l'ange Gabriel lui apparaissait sous la forme de Dihyah Al-Kalbi, un de ses compagnons réputé pour sa beauté, ou sous la forme d'un bédouin inconnu². Toutes les religions connaissent ce phénomène de la prophétie et des manifestations externes qui l'accompagnent: extase, paralysie, stupeur, syncopes, convulsions. Dans tous ces cas, les personnes soumises à de telles épreuves disaient qu'elles transmettaient la parole, les ordres et les interdictions émises par un être externe. La Bible a conservé les révélations des différents prophètes sous forme d'oracles provenant de Dieu.

Mahomet conçoit la révélation coranique comme une suite de la révélation reçue par les prophètes qui l'ont précédé:

Nous t'avons fait une révélation comme Nous fîmes à Noé et aux prophètes après lui. Nous avons fait révélation à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob, aux

¹ Voir Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 181-182 et 195-197.

² Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 57-62.

Tribus, à Jésus, à Job, à Jonas, à Aaron et à Salomon, et Nous avons donné les Psaumes à David (4:163).

Dites: "Nous croyons en Allah et en ce qu'on nous a révélé, et en ce qu'on a fait descendre vers Abraham et Ismaël et Isaac et Jacob et les Tribus, et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, et en ce qui a été donné aux prophètes, venant de leur Seigneur: nous ne faisons aucune distinction entre eux. À Lui nous sommes Soumis" (2:136).

Certains ont tenté d'examiner le phénomène de la révélation en général à la lumière de la psychiatrie¹. Il y a eu aussi des cas d'imposture, comme il y a des individus qui croient sincèrement qu'ils reçoivent des messages auditifs, visuels, intellectuels de l'Au-delà mais "dont la sincérité n'est pas une preuve que ces messages viennent réellement d'où ils sont censés venir", pour reprendre les termes de Rodinson (d. 2004). Pour ce dernier, Mahomet est à rapprocher des mystiques des autres religions qui ont eu des comportements similaires à ceux d'individus atteints de maladies mentales nettes. Rodinson fait une distinction entre les premiers messages et ceux ultérieurs reçus par Mahomet. Concernant les premiers messages, "il est beaucoup moins difficile d'expliquer Mahomet sincère que Mahomet imposteur". Les messages révélés ultérieurement, par contre, posent problèmes du fait qu'ils comportent des réponses à des questions pressantes. Face à ces questions, Mahomet a pu céder "à la tentation de donner un coup de pouce à la vérité"². On verra quelques exemples dans le point suivant consacré aux causes de la révélation.

Cette distinction est partagée par Ibn-Warraq, pseudonyme d'un musulman qui se déclare athée. Selon lui, "on peut sans hésiter affirmer qu'à la Mecque, Muhammad était tout à fait sincère lorsqu'il croyait avoir conversé avec Dieu. Mais il ne peut aucunement être nié qu'à Médine, son comportement et la nature de ses révélations ont changé". À Médine, ajoute-il, Mahomet "a sciemment fabriqué des révélations souvent pour sa convenance personnelle, pour résoudre ses problèmes domestiques"³.

Le professeur Watt, un érudit et prêtre anglican, considère Mahomet comme un homme doté d'une imagination créative qu'on retrouve chez les artistes, les poètes et certains auteurs, imagination partagée par des prophètes et des dirigeants religieux à caractère prophétique. Watt ne tranche pas la question de la provenance de cette imagination, mais il estime que les idées de Mahomet n'étaient pas toutes justes; toutefois, par la grâce de Dieu, ses idées ont conduit des millions de personnes à une meilleure religion que celle qu'elles avaient auparavant⁴.

B) Causes de la révélation

Quoi que disent les historiens des religions, l'opinion dominante chez les auteurs musulmans est que les livres sacrés révélés avant Mahomet étaient descendus en

¹ Voir une discussion de cette question dans Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 231-237.

² Rodinson: Mahomet, p. 102-106.

³ Ibn-Warraq, p. 409.

⁴ Watt: Muhammad prophet and statesman, p. 237-240.

bloc dans leur intégralité sur leurs destinataires. Ils invoquent les versets coraniques:

Nous écrivîmes pour lui, sur les tablettes, une exhortation concernant toute chose, et un exposé détaillé de toute chose. "Prends-les donc fermement et commande à ton peuple d'en adopter le meilleur. Bientôt Je vous ferai voir la demeure des pervers (7:145).

Quand la colère de Moïse se fut calmée, il prit les tablettes. Il y avait dans leur texte guide et miséricorde à l'intention de ceux qui craignent leur Seigneur (7:154)¹.

Quant au Coran, il est descendu en fragments, par étape, en série de cinq, voire de dix versets à la fois. Le Coran dit:

Ceux qui ne croient pas disent: "Pourquoi n'a-t-on pas fait descendre sur lui le Coran en une seule fois comme sur les autres prophètes?" Nous l'avons révélé ainsi pour raffermir ton cœur. Et Nous l'avons récité soigneusement" (25:32).

Nous avons fait descendre un Coran que nous avons fragmenté, pour que tu le lises lentement aux gens. Et nous l'avons fait descendre graduellement (17:106).

La révélation était liée à des circonstances particulières, souvent en réponse à des questions de l'entourage de Mahomet. Pour bien comprendre un verset, il faut connaître ces circonstances (*asbab al-nuzul*). Elles aident à interpréter les normes et à voir dans quelle mesure ces normes peuvent être utilisées par analogie pour régir d'autres domaines que ceux pour lesquels elles sont originellement prévues. Les causes de la révélation figurent rarement dans le Coran. On les retrouve dans les recueils de la Sunnah, les biographies de Mahomet et les exégèses du Coran. Elles sont aussi rassemblées dans des monographies, dont les deux plus importantes sont: *Asbab al-nuzul* d'Al-Nisaburi (d. 1015) et *Lubab al-nuqul fi asbab al-nuzul* d'Al-Suyuti (d. 1505). Ce dernier est souvent publié en marge du Coran en langue arabe. Il faut cependant signaler que les sources musulmanes ne sont pas unanimes sur ces causes. C'est une des raisons des divergences entre les juristes².

Bien que les musulmans considèrent le Coran de provenance divine, certains de l'entourage de Mahomet y voyaient un instrument au service de ce dernier. Un jour, une femme se proposa à Mahomet et celui-ci l'épousa. 'Ayshah estima que cette attitude était indigne de lui et le lui fit savoir. Immédiatement après, Mahomet reçut du ciel le verset suivant pour faire taire ses critiques:

Ô Prophète! Nous t'avons rendue licite ... toute femme croyante si elle fait don de sa personne au Prophète, pourvu que le Prophète consente à se marier avec elle: c'est là un privilège pour toi, à l'exclusion des autres croyants (33:50).

¹ Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 54-56.

² Sur les causes de la révélation, voir Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 122-151.

Réponse de 'Ayshah: "Je vois que Dieu se presse à satisfaire tes désirs"¹. Le Coran ne comprend que le verset susmentionné. Pour les détails, il faut aller dans les ouvrages relatifs aux causes de la révélation et aux recueils de Sunnah.

Un autre jour, Mahomet aperçut Zaynab, la femme de son fils adoptif Zayd. Il s'est pris d'amour pour elle. Un verset coranique vint le conforter en lui signifiant qu'il n'avait pas à cacher ses sentiments. Zayd se pressa de divorcer de sa femme pour que Mahomet puisse l'épouser, mariage approuvé par un verset coranique. Et pour faire taire les critiques, un verset vint interdire l'adoption. Deux passages du Coran, séparés d'une trentaine de versets, se rapportent à cette affaire:

Ô Prophète! Crains Allah et n'obéis pas aux infidèles et aux hypocrites, car Allah demeure Omniscient et Sage. Suis ce qui t'est révélé émanant de Ton Seigneur. Car Allah est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites. Place ta confiance en Allah. Allah te suffit comme protecteur. Suis ce qui t'est révélé émanant de Ton Seigneur. Car Allah est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites. Allah n'a pas placé à l'homme deux cœurs dans sa poitrine. ... Il n'a point fait de vos enfants adoptifs vos propres enfants. Ce sont des propos qui sortent de votre bouche. Mais Allah dit la vérité et c'est Lui qui met l'homme dans la bonne direction. Appelez-les du nom de leurs pères: c'est plus équitable devant Allah. Mais si vous ne connaissez pas leurs pères, alors considérez-les comme vos frères en religion ou vos alliés (33:1-5).

Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois qu'Allah et Son messager ont décidé d'une chose d'avoir encore le choix dans leur façon d'agir. Et quiconque désobéit à Allah et à Son messager, s'est égaré certes, d'un égarement évident. Quand tu disais à celui qu'Allah avait comblé de bienfaits, tout comme toi-même l'avais comblé: "Garde pour toi ton épouse et crains Allah", et tu cachais en ton âme ce qu'Allah allait rendre public. Tu craignais les gens, et c'est Allah qui est plus digne de ta crainte. Puis quand Zayd eût cessé toute relation avec elle, Nous te la fîmes épouser, afin qu'il n'y ait aucun empêchement pour les croyants d'épouser les femmes de leurs fils adoptifs, quand ceux-ci cessent toute relation avec elles. Le commandement d'Allah doit être exécuté. Nul grief à faire au Prophète en ce qu'Allah lui a imposé, conformément aux lois établies pour ceux qui vécurent antérieurement. Le commandement d'Allah est un décret inéluctable. Ceux qui communiquent les messages d'Allah, Le craignant et ne redoutaient nul autre qu'Allah. Et Allah suffit pour tenir le compte de tout. Muhammad n'a jamais été le père de l'un de vos hommes, mais le messager d'Allah et le dernier des prophètes. Allah est Omniscient (33:36-40).

Le Coran ne mentionne pas le nom de Zaynab. Ce nom et les détails de cette affaire sont développés dans les recueils de Sunnah et les biographies de Mahomet². Cet épisode de la vie affective de Mahomet est à l'origine de l'interdiction de l'adoption, encore aujourd'hui, dans les pays musulmans.

¹ Al-Suyuti: Asbab al-nuzul, commentaire de ce verset; Al-Bukhari, récit 1761; Ahmad, récits 11857, 24091.

² Voir sur cette affaire Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 207-214.

En plus des causes de la révélation, il est nécessaire de connaître les coutumes des Arabes du temps de Mahomet sans lesquelles il n'est pas possible de comprendre certaines institutions. C'est le cas par exemple du petit et du grand pèlerinage (*'umrah* et *haj*) à la Mecque que les Arabes pratiquaient déjà avant la mission de Mahomet et dont il est question au verset 2:196.

C) Sources d'inspiration

Le Coran rapporte de nombreux récits et faits dont on trouve des traces dans l'Ancien et le Nouveau Testament, les évangiles apocryphes et la littérature rabbinique. Du temps de Mahomet, on comptait en Arabie des chrétiens et des juifs. Selon les sources musulmanes, le Temple de la Mecque comportait, en plus des idoles païennes, des images d'Abraham, de Marie et de l'enfant Jésus.

Les musulmans estiment que le Coran provient de Dieu, mais les contemporains de Mahomet lui reprochaient de faire du plagiat, ce dont se défend Mahomet:

Les mécréants disent: "Tout ceci n'est qu'un mensonge qu'il (Muhammad) a inventé, et où d'autres gens l'ont aidé". Or, ils commettent là une injustice et un mensonge. Et ils disent: "Ce sont des contes d'anciens qu'il se fait écrire! On les lui dicte matin et soir!" Dis: "L'a fait descendre Celui qui connaît les secrets dans les cieus et la terre. Et il est Pardonneur et Miséricordieux" (25:4-6).

Nous savons parfaitement qu'ils disent: "Ce n'est qu'un être humain qui lui enseigne le Coran". Or, la langue de celui auquel ils font allusion est étrangère, et celle-ci est une langue arabe bien claire (16:103).

On voit ainsi que la source du Coran fait l'objet de polémiques du temps de Mahomet. Celui-ci avait sans doute accès aux textes sacrés des chrétiens et des juifs, lesquels semblent avoir été disponibles en arabe. Parlant des chrétiens, il dit: "Il est, parmi les Gens du Livre, une communauté droite qui, aux heures de la nuit, récite les versets d'Allah en se prosternant" (3:113). Défiant les juifs, il dit: "Apportez la Torah et lisez-la, si ce que vous dites est vrai!" (3:93). Les biographes de Mahomet mentionnent qu'un proche de Mahomet, nommé Waraqah Ibn-Nawfal, était un prêtre (ou évêque) qui écrivait l'hébreu et traduisait l'Évangile en langue arabe. Il avait célébré le mariage de Mahomet avec Khadijah et il a vécu une quinzaine d'année près de lui¹. Les biographes de Mahomet nous apprennent aussi qu'il a rencontré un certain moine appelé Buhayri pendant son voyage en Syrie.

Pour les musulmans, la similitude entre la Bible et le Coran tient non pas au fait que Mahomet a copié ou appris des passages des juifs et des chrétiens, mais au fait que la Bible et le Coran ont pour auteur le même Dieu. C'est la raison pour laquelle les auteurs musulmans ne font pas d'études comparatives pour voir l'origine des passages coraniques dans les autres livres sacrés qui ont précédé le Coran. Pour ces auteurs, le Coran est uniquement de source divine et Mahomet n'est qu'un instrument de transmission à disposition de Dieu, sans aucune influence extérieure². Un débat théologique, aux conséquences tragiques, a eu lieu entre les musulmans: le Coran est-il un livre créé, ou s'agit-il d'un livre de toute éternité? Cet épisode est

¹ Al-Haddad: *Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an*, p. 185-186.

² Abu-Shahbah: *Al-madkhal*, p. 84-100.

connu sous le nom de la *mihnah* (inquisition). Quatre mois avant sa mort, le Calife Al-Ma'mun (d. 833) a ordonné de démettre et de persécuter les juges et les savants religieux qui prétendaient que le Coran était de toute éternité. Il a demandé aussi de récuser le témoignage de ceux qui confessaient cette doctrine. Cette inquisition ne prit fin qu'en 851, sous le règne du Calife Al-Mutawakkil.

D) Mise en question de la révélation

Cette manière de concevoir le Coran comme étant un livre révélé n'a pas été acceptée par tous. Un courant de pensée athée, ou déiste, a toujours existé parmi les musulmans, mais il est resté très minoritaire en raison de la répression dont il a été victime. Les écrits de ce courant sont pour la plupart perdus et on ne les connaît que par les extraits cités par leurs adversaires¹. C'est le cas du fameux philosophe-médecin Muhammad Ibn-Zakariyya Al-Razi (en latin: Rhazes; d. 935). Celle-ci affirme:

Dieu nous pourvoit de ce que nous avons besoin de savoir, non pas sous forme de l'octroi arbitraire et semeur de discorde d'une révélation particulière, porteuse de sang et de disputes, mais sous la forme de la raison, laquelle appartient également à tous. Les prophètes sont au mieux des imposteurs, hantés par l'ombre démoniaque d'esprits agités et envieux. Or, l'homme ordinaire est parfaitement capable de penser par lui-même, et n'a besoin d'aucune guidance de qui que ce soit.

Comme on lui demande si un philosophe peut suivre une religion révélée, Al-Razi réplique:

Comment quelqu'un peut-il penser sur le mode philosophique s'il s'en remet à ces histoires de vieilles femmes fondées sur des contradictions, une ignorance endurcie et le dogmatisme?²

3) Texte du Coran

A) Fixation du texte actuel

Selon la tradition musulmane, les passages du Coran étaient déjà conservés par écrit du temps de Mahomet. Dès qu'une révélation était faite à Mahomet, ses scribes la notaient sur des morceaux de cuir, des tessons de poterie, des nervures médianes de palmes, des omoplates ou des côtes de chameaux. Toujours d'après la tradition musulmane, Mahomet leur indiquait la place exacte de ces versets dans les chapitres respectifs. Aujourd'hui, Sabih, auteur musulman, met en doute cette tradition au moins en ce qui concerne la partie révélée à la Mecque. Un tel amas aurait nécessité vingt chameaux pour les porter de la Mecque à Médine lors de la fuite de Mahomet et de ses compagnons. Ce qui n'est rapporté par personne³. Pour pallier à cette objection, un auteur contemporain estime que la révélation de la période mecquoise était écrite sur du papyrus ou sur du parchemin⁴.

¹ Nous renvoyons le lecteur intéressé à l'ouvrage de Badawi: *Min tarikh al-ilhad fil-islam*.

² Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, vol. 8, p. 492.

³ Sabih: *Bahth*, p. 72.

⁴ Asbindari: *Kitabat al-Qur'an*, p. 110-122. Le Coran indique à cet égard comme support d'écriture: *sahifah* (feuillet), *qirtas* (papyrus) et *raq* (parchemin).

À côté de ce support écrit, le Coran était conservé dans la mémoire des compagnons de Mahomet qui l'apprenaient par cœur. Après la mort de Mahomet, un premier recueil du Coran fut réuni sous le règne d'Abu-Bakr (d. 634), à la suggestion du Calife 'Umar (d. 644). Ce premier recueil aurait été déposé chez Abu-Bakr, et après sa mort chez sa fille Hafsa, veuve de Mahomet. Des collections privées divergentes ont aussi commencé à circuler. Pour y mettre fin, le Calife 'Uthman (d. 656) décida d'établir sa propre édition. Les sources musulmanes ne nous disent pas pourquoi il ne s'était pas contenté de se référer à l'édition qui se trouve chez Hafsa pour confondre les auteurs de ces collections.

Toujours est-il que pour établir son édition, les scribes nommés par 'Uthman recouraient aux témoignages des compagnons, et en cas de divergences, ils devaient se référer à lui pour faire prévaloir une version sur l'autre. Ce procédé d'édition prouve que l'édition de 'Uthman n'est pas la même que celle gardée par Hafsa ou celles établies par certains compagnons de Mahomet. Après avoir fixé son texte, 'Uthman aurait fait faire plusieurs exemplaires du Coran qu'il envoya aux régions dominées par les musulmans. Il aurait ensuite ordonné de brûler toute autre collection privée du Coran, non sans réticence de la part de leurs propriétaires. Seul aurait subsisté le texte original de Hafsa, mais qui fut détruit à sa mort par le Calife Marwan (d. 685), par peur que quelque sceptique n'émît des doutes quant à l'endroit de ces feuilles ou qu'il ne dise que quelque passage s'y trouvant n'avait pas été recueilli par écrit. Marwan a-t-il procédé alors à une nouvelle édition du Coran, raison pour laquelle il a détruit le texte de Hafsa? Il est impossible de répondre à cette question du fait qu'il n'existe aujourd'hui aucun manuscrit remontant à 'Uthman. Malgré cela, les auteurs musulmans ont établi un dogme selon lequel le Coran de 'Uthman constitue le seul texte authentique, et qu'il est conforme à la révélation reçue par Mahomet. Celui qui en douterait est considéré comme apostat passible de la peine capitale. Ce dogme se base sur une promesse divine:

En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien (15:9).

Il faut toutefois signaler que si les musulmans sunnites et chi'ites disposent aujourd'hui du même texte du Coran, avec des divergences minimes, des chi'ites accusent 'Uthman (d. 656) d'avoir supprimé ou modifié les passages dans lesquels il est fait mention de 'Ali (d. 661), son rival politique. Des chapitres entiers et de nombreux versets auraient ainsi disparu ou auraient été tronqués du Coran établi par 'Uthman. Muhammad Mal-Allah, un auteur sunnite, donne 208 exemples de falsifications prétendues par les chi'ites¹. Tout en ne niant pas que certains courants chi'ites aient prétendu la falsification du Coran, un petit ouvrage anonyme, sans éditeur et sans maison d'édition, rejette l'attribution d'une telle prétention au chi'isme. Il ajoute que de telles prétentions de falsification se retrouvent en plus grand nombre aussi dans les documents sunnites². Ainsi, les chapitres 9, 15, 24 et 33, qui comptent respecti-

¹ Mal-Allah: Al-shi'ah.

² Ukdhubat. Voir aussi sur la falsification faite par les chi'ites: Al-Dhahabi: Al-tafsir, vol. II, p. 32-35, 149-152, 184, 196-197.

vement 129, 99, 64 et 73 versets auraient compté à l'origine 286, 199, 100 et 200 versets¹.

Certains mu'tazalites, fidèles à leur conception d'un Dieu équitable et infiniment bon, se refusent à considérer comme d'inspiration divine les imprécations contenues dans le Coran contre les ennemis personnels de Mahomet. D'autre part, une secte kharijite niait que le chapitre 12 relatif à Joseph appartînt au Coran, prétendant que c'était un simple conte et qu'il n'était point admissible qu'une histoire d'amour fît partie du Coran².

Le passage suivant continue à susciter des critiques de la part de certains musulmans:

Certes, un Messenger pris parmi vous, est venu à vous, auquel pèsent lourd les difficultés que vous subissez, qui est plein de sollicitude pour vous, qui est compatissant et miséricordieux envers les croyants. Alors, s'ils se détournent, dis: "Allah me suffit. Il n'y a de divinité que Lui. En Lui je place ma confiance; et Il est Seigneur du Trône immense" (9:128-129).

Les sources musulmanes indiquent que lorsque la commission chargée d'établir le texte définitif du Coran est arrivée au chapitre 9, un des scribes suggéra de rajouter les deux versets susmentionnés en l'honneur du Prophète, rapportés uniquement par Khuzaymah Ibn-Thabit Al-Ansari. Pour valider l'ajout de ce passage, la commission invoqua un récit de Mahomet disant que "le témoignage de Khuzaymah vaut le témoignage de deux hommes"³. Les critiques signalent que ces deux versets mecquois se trouvent à l'intérieur d'un chapitre médinois, et Khuzaymah ne s'est converti que tardivement après l'hégire. Par conséquent, ils estiment qu'ils doivent être retirés du Coran⁴.

Alors que les musulmans sont unanimes sur la fixation finale du texte du Coran sous 'Uthman, des chercheurs occidentaux mettent en doute une telle affirmation. Ainsi, John Wansbrough estime que le texte coranique est une compilation qui a duré des dizaines d'années. Selon lui, il n'y a pas de preuve de l'existence de ce texte jusqu'en 691, c'est-à-dire 59 ans après la mort de Mahomet, lorsque le dôme de la Mosquée de Jérusalem a été construit. Il invoque le fait que la façade de cette mosquée comporte des inscriptions coraniques qui diffèrent de la version du Coran qui nous est connue.

B) Variantes du Coran

a) Coran révélé en sept lettres

Selon un récit, Mahomet aurait dit que le Coran a été révélé en *sept lettres (ahruf)*. Le sens de ce récit est controversé. Que signifie le terme *lettres*? Certains estiment que le Coran a été révélé en sept variantes qui tiennent compte des différents dia-

¹ Blachère: Introduction au Coran, p. 185 et Sfar: Le Coran est-il authentique? p. 42.

² Blachère: Introduction au Coran, p. 183.

³ Al-Suyut: Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, p. 59. Ce fait est rapporté aussi par le recueil d'Al-Bukhari.

⁴ La critique provient des adeptes de Rashad Khalifa qui rejette la Sunnah et tentent de prouver le caractère divin du Coran à travers des calculs mathématiques. Voir cette critique in: http://www.submission.org/french/deux_faux_versets_retires_du_coran.html.

lectes arabes, afin de faciliter l'accès au Coran aux tribus qui ne parlaient pas le dialecte de Quraysh, tribu de Mahomet. Mais dans ce cas, où sont-elles? Pourquoi ne disposons-nous que d'une seule version officielle, si toutes les sept ont été révélées? Qui a décidé de supprimer les six autres? D'autre part, est-ce que le chiffre *sept* doit être pris dans le sens propre, ou au contraire dans le sens symbolique, c'est-à-dire *beaucoup*?

Afin d'appuyer l'explication des sept variantes, les sources musulmanes rapportent que 'Umar (d. 644) avait entendu quelqu'un réciter le chapitre 25 autrement que lui. Il l'amena à Mahomet qui fit réciter à chacun sa version et il les approuva toutes les deux en disant que le Coran a été révélé en sept lettres. Des récits similaires sont rapportés concernant d'autres chapitres du Coran. Manière habile d'éviter les controverses en attribuant les divergences à une volonté divine¹. Ceci n'est pas sans rappeler les versets (5:48; 11:118; 16:93; 42:8) qui décrètent que les divergences entre les différentes communautés sont voulues par Dieu, et donc elles doivent être tolérées. Un recueil de huit volumes a été édité par l'université du Kuwait mentionnant 10243 variantes en se basant sur 20 ouvrages classiques². Le Professeur Abdelmajid Charfi de la Faculté des Lettres de la Manouba à Tunis dirige une équipe qui prépare depuis plusieurs années une édition du Coran faisant état de toutes les variantes disponibles. En attendant ce travail de longue haleine, nous espérons publier prochainement une version chronologique du Coran, en français et en arabe, avec les variantes indiquées dans le recueil kuwaitien susmentionné.

Un auteur contemporain, prenant à la lettre la parole de Mahomet, estime que les sept lettres correspondent aux sept variantes suivantes:

- 1) Utilisation du pluriel ou du singulier. Ainsi, dans le verset 34:15 le terme *mas-kinihim* (au singulier) est écrit *masakinihim* (au pluriel).
- 2) Conjugaison des verbes au passé, au présent ou à l'impératif. Ainsi, dans le verset 34:19 le terme *ba'id* est écrit *ba'ad* ou *ba''ad*.
- 3) Différentes déclinaisons des mots. Ainsi, dans le verset 2:282 le terme *yudarra* est écrit *yudarru*.
- 4) Certains mots sont tombés ou ajoutés. Ainsi, dans le verset 9:100 le terme *tahti-ha* est remplacé par *min tahtiha*.
- 5) Renversement de certains mots. Ainsi, le verset 110:1 *wa-idha ja'a nasr Allah wal-fath* est écrit: *wa-idha ja'a fath Allah wal-nasr*.
- 6) Certaines lettres sont remplacées par d'autres, notamment en raison de l'absence de ponctuation dans la version d'origine. Ainsi, dans le verset 2:259 le terme *nunshizuha* est écrit *nunshiruha*.
- 7) Certaines lettres sont allégées. Ainsi, dans le verset 18:95 le terme *makkanni* est écrit *makkanani*³.

¹ Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 110-111.

² 'Umar et Makram: Mu'jam.

³ Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 36-40. Voir sur les sept lettres Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 152-196.

b) Différentes lectures du Coran

À part la révélation du Coran en *sept lettres*, les sources musulmanes parlent de différentes lectures du Coran. Ces lectures seraient dues au fait que l'écriture initiale du Coran était difficile à déchiffrer sans l'aide de ceux qui ont mémorisé le Coran. On a admis ainsi quatorze lectures, avec des variantes minimales entre elles¹. Chacune de ces lectures est attribuée à un lecteur au bénéfice d'une chaîne de garants remontant aux compagnons de Mahomet². L'édition du Caire, la plus répandue de nos jours, a favorisé celle de Hafṣ, telle que transmise par 'Asim. L'édition tunisienne suit la lecture de Nafi', telle que rapportée par Qalun.

Les variantes du Coran, même celles qui ne se trouvent pas dans une des lectures admises par les musulmans, constituent un instrument précieux pour comprendre le sens de certains mots ou pour favoriser l'interprétation du Coran dans un sens plutôt que dans un autre.

Un auteur contemporain donne quatre exemples de ces variantes prises en considération par les juristes hanafites:

- Le verset 2:196 dit: "Accomplissez pour Allah le pèlerinage et le petit pèlerinage. Si vous en êtes empêchés, alors faites un sacrifice qui vous soit facile. Ne rasez pas vos têtes avant que l'offrande n'ait atteint son lieu d'immolation. Si l'un d'entre vous est malade ou souffre d'une affection de la tête, qu'il se rachète alors par un jeûne ou par une aumône ou par un sacrifice. Quand vous retrouverez ensuite la paix, quiconque a joui d'une vie normale après avoir fait le petit pèlerinage en attendant le pèlerinage, doit faire un sacrifice qui lui soit facile. S'il n'a pas les moyens, *qu'il jeûne trois jours* pendant le pèlerinage et sept jours une fois rentré chez lui, soit en tout dix jours". Une lecture propose: "*qu'il jeûne trois jours consécutifs*". Le même problème se rencontre dans les versets 5:89; 2:184 et 2:185.
- Le verset 5:38 dit: "Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtiment de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage". Une lecture propose: "*coupez la main droite*". Par conséquent, les hanafites estiment qu'il n'est pas question de couper la main gauche en cas de récidive.
- Le verset 2:226 dit: "Pour ceux qui font le serment de se priver de leurs femmes, il y a un délai d'attente de quatre mois. *S'ils reviennent sur leur serment*, celui-ci sera annulé, car Allah est certes Pardonneur et Miséricordieux. Mais s'ils se décident au divorce, (celui-ci devient exécutoire)". Une lecture propose: "*Et s'ils reviennent sur leur serment pendant ces quatre mois*". Ce qui signifie que le serment n'est annulé que s'il y a retour pendant ces quatre mois. Une fois les quatre mois passés, l'homme ne peut plus revenir sur son serment et la répudiation devient irrévocable.

¹ Voir sur ces variantes 'Atiyyah: Rasm al-mushaf.

² Sur ces lectures, voir Blachère: Introduction au Coran, p. 118-131; Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 306-358.

- Le verset 2:233 dit: "Les mères, qui veulent donner un allaitement complet, allaiteront leurs bébés deux ans complets. Au père de l'enfant de les nourrir et vêtir de manière convenable. Nul ne doit supporter plus que ses moyens. La mère n'a pas à subir de dommage à cause de son enfant, ni le père, à cause de son enfant. *Même obligation pour l'héritier*". Une lecture propose: "*Même obligation pour l'héritier qu'on ne peut épouser*"¹.

Ceux qui se basent sur ces lectures divergentes estiment que les compagnons en les rapportant les considéraient comme faisant partie du Coran, ou tout au moins comme agréées par Mahomet. Et dans ce dernier cas, même si ces lectures ne font pas partie du Coran, elles peuvent être considérées, tout au moins, comme des récits authentiques².

C) Orthographe et grammaire du Coran

a) *Écriture arabe primitive*

L'écriture arabe a connu plusieurs étapes. L'orthographe adoptée actuellement dans le Coran se situe au milieu de cette évolution. Du temps de Mahomet, l'écriture arabe note les consonnes, les voyelles longues, mais jamais les voyelles brèves. En outre, certaines lettres de forme identique notent des consonnes différentes. Ainsi, un signe unique rend b, t, th, n et y. Des points (*nuqat*) distinguant les consonnes, et des accents (*harakat*) désignant les voyelles courtes ont été ajoutés ultérieurement et progressivement au Coran³. Sans ces points et ces accents, la lecture exacte du Coran est pratiquement impossible et reste tributaire des personnes qui l'avaient appris par cœur; elle donnait lieu de ce fait à plusieurs variantes⁴.

Même avec l'introduction des points et des accents, l'orthographe du Coran s'écarte très sensiblement de celle en usage depuis plus d'un millénaire dans les autres écrits en langue arabe. À l'intérieur même du Coran, certains mots sont écrits de différentes manières comme le démontrent les exemples suivants:

- Le nom Ibrahim (Abraham) est écrit 15 fois dans le chapitre 2 sous la forme *Ibrahm* (sans le i), et 54 fois ailleurs sous la forme *Ibrahim* (avec le i).
- Le mot *mi'ad* est écrit sans *a* dans le verset 8:42, et avec *a* dans les autres.
- Le mot *kalimat* est écrit 21 fois avec *ta marbutah*, et 1 fois avec *ta maftuhah*.
- Le mot *ni'mat* est écrit 24 fois avec *ta marbutah*, et 11 fois avec *ta maftuhah*.
- Le mot *mar'at* est écrit 4 fois avec *ta marbutah*, et 7 fois avec *ta maftuhah*.
- Le mot *sunnat* est écrit 8 fois avec *ta marbutah*, et 5 fois avec *ta maftuhah*.
- Le mot *baqiyyat* est écrit 2 fois avec *ta marbutah*, et 1 fois avec *ta maftuhah*.
- Le mot *jannat* est écrit 65 fois avec *ta marbutah*, et 1 fois avec *ta maftuhah*.
- Le mot *shajarat* est écrit 17 fois avec *ta marbutah*, et 1 fois avec *ta maftuhah*.

¹ Hasab-Allah, p. 22.

² Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 254-256.

³ Sur cette question, voir Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 55-62.

⁴ Sur l'orthographe du Coran, voir Blachère: Introduction au Coran, p. 150-155.

- Le mot *la'nat* est écrit 11 fois avec *ta marbutah*, et 2 fois avec *ta maftuhah*¹.

À part l'orthographe, le Coran comporte de nombreux solécismes (emploi syntaxique fautif). Ainsi:

- Les versets 23:82; 37:16 et 53; 53:3; 56:47 utilisent la forme verbale *mitna* alors qu'ailleurs on trouve la forme *muttum* (u au lieu de i) dans les versets 3:157-158.
- Le verset 4:162 utilise la forme *muqimin* au lieu de *muqimun*.
- Le verset 5:69 utilise la forme *sabi'un* au lieu de *sabi'in* qui se trouve dans les versets 2:162 et 22:17.

Des auteurs musulmans classiques se sont posés la question de l'adaptation de l'orthographe du Coran. Ils se sont majoritairement opposés à un tel changement, estimant que l'orthographe des mots a été indiquée par Mahomet lui-même à ceux qui écrivaient la révélation de son temps. Certains vont jusqu'à attribuer un sens ésotérique aux erreurs d'écriture². Ibn-Khaldun est d'avis que l'orthographe du Coran est tout simplement défectueuse:

Aux débuts de l'islam, l'arabe n'était ...pas écrit convenablement, avec une grande précision et beaucoup d'élégance. Le résultat était plus que médiocre, car les Arabes nomades étaient encore sauvages et les arts leur étaient étrangers. On le voit bien en observant ce qui s'est produit pour l'orthographe du Coran. Les Compagnons du Prophète transcrivaient le texte à leur manière, qui n'était pas brillante: la plupart de leurs lettres étaient incorrectes. Leurs successeurs immédiats les recopièrent.... On doit donc ne tenir aucun compte d'affirmations irréflechies. Certains prétendent, en effet, que les Compagnons du Prophète étaient très bons scribes et qu'il doit y avoir une explication à toutes leurs fautes d'orthographe.... Pensant qu'il est parfait de bien écrire, ces esprits zélés ne peuvent admettre l'imperfection chez les Compagnons. Pour bien montrer qu'ils étaient impeccables, jusque dans leur orthographe, ils veulent, à toute force, justifier leurs erreurs dans ce domaine. Mais ils ont complètement tort. En effet, pour les compagnons du Prophète, l'écriture n'avait rien à voir avec la perfection: il s'agit d'un art citadin, qui sert aux scribes à gagner leur vie. Or, la perfection artistique est toute relative: elle n'est pas la perfection en soi. L'inaptitude à l'exercice d'une technique n'affecte pas la foi ou les qualités d'une personne³.

Tout en affirmant que l'orthographe coranique n'est ni fixée par Dieu, ni rendue obligatoire par Mahomet, des auteurs musulmans estiment que l'unanimité des compagnons de Mahomet est en faveur du maintien de cette orthographe. Or, disent-ils, l'unanimité constitue une règle obligatoire. Ils ajoutent que la modification de l'orthographe conduit à des variantes portant atteinte à l'uniformité du texte d'un pays à l'autre. L'uniformité du texte est considérée comme un des aspects de l'unité entre les musulmans⁴.

¹ Sur ces variantes, voir Sirri: *Al-rasm al-'uthmani*, et 'Atiyyah: *Rasm al-mushaf*.

² Sirri: *Al-rasm al-'uthmani*, p. 6.

³ Ibn-Khaldoun: *Discours sur l'histoire universelle*, vol. 2, p. 850-852.

⁴ Sirri: *Al-rasm al-'uthmani*, p. 47-53.

Il nous faut cependant signaler que ni le Coran ni la Sunnah ne comportent d'interdiction de changer l'orthographe du Coran. Si l'on devait rester fidèle à la version originale du Coran, il faudrait alors supprimer les accents, les points sur les lettres et les numéros des versets, lesquels furent ajoutés tardivement. Les éditions du Coran imprimées à Istanbul, alors capitale de l'empire ottoman, ont d'ailleurs ajouté certaines lettres manquantes aux mots comme la lettre *a* dans *al-'alamin* et dans *muslimat*. En 1988, la Maison d'édition *Dar Al-shuruq* (au Caire et à Beyrouth) a publié une version du Coran intitulée *Al-mushaf al-muyassar* (le Coran facilité) avec mention, en bas de page, de l'orthographe actuelle des mots écrits en orthographe archaïque. On relèvera aussi que les citations coraniques dans les écrits contemporains sont souvent conformes à l'écriture moderne, et que des programmes d'ordinateurs utilisent cette écriture pour le texte du Coran ou pour la recherche par les termes, probablement parce qu'il est difficile de rechercher un texte avec une écriture archaïque. Mais, à notre connaissance, la seule version complète du Coran sur papier utilisant l'orthographe actuelle est celle accompagnant la traduction italienne faite par le cheikh Gabriele Mandel Khan, éditée par Utet, Turin, 2004.

On se pose actuellement la question de savoir si on peut écrire le Coran dans l'alphabet Braille pour aveugles, et quelle orthographe il faut adopter: l'orthographe coranique ou l'orthographe moderne. Des Corans en Braille selon l'orthographe moderne ont été édités en Jordanie, en Tunisie, en Arabie saoudite et en Égypte¹.

À part le problème de l'orthographe et de la grammaire, on remarquera que plusieurs versets sont disloqués, sans ordre logique, obligeant les commentateurs à les restaurer pour les comprendre. Ce phénomène est appelé par les savants musulmans *al-muqaddam wal-mu'akhkhar* (l'avancé et le reculé). Nous en donnons ici quelques exemples:

- Louange à Allah qui a fait descendre sur Son serviteur, le Livre, et n'y a point introduit de tortuosité *d'une parfaite droiture* (18:1-2).

La structure normale de ce verset est: "Louange à Allah qui a fait descendre sur Son serviteur, le Livre *d'une parfaite droiture*, et n'y a point introduit de tortuosité".

- Ne vois-tu pas celui qui a fait de sa divinité sa passion? (25:43).

La structure normale de ce verset est: "Ne vois-tu pas celui qui a fait de sa passion sa divinité?"

- Sa femme était debout, et elle rit alors; Nous lui annonçâmes la naissance d'Isaac, et après Isaac, Jacob (11:71).

La structure normale de ce verset est "Sa femme était debout; Nous lui annonçâmes la naissance d'Isaac, et après Isaac, Jacob. Elle rit alors".

- N'eussent été un décret préalable de ton Seigneur, leur châtement aurait été inévitable et aussi un terme déjà fixé (20:129).

¹ Sur ce débat, voir Al-Mutlaq: Kitabat al-Qur'an al-karim bi-khat bryille lil-makfufin.

La structure normale de ce verset est "N'eussent été un décret préalable de ton Seigneur et aussi un terme déjà fixé, leur châtement aurait été inévitable"

- Allah désavoue les polythéistes et son messenger (9:3).

La structure normale de ce verset est "Allah et son messenger désavouent les polythéistes"¹.

Ces anomalies révèlent à la fois les scrupules éprouvés à corriger le texte coranique et le souci de conserver au texte reçu son aspect le plus ancien².

Signalons enfin que la langue du Coran n'est pas accessible à tous, même à ceux qui sont de langue maternelle arabe. Le sens de nombreux termes et passages lapidaires (notamment ceux situés à la fin du Coran) reste hypothétique, ce qui pose des problèmes insurmontables pour les traducteurs.

b) Coran rédigé en écriture syriaque

Dans un ouvrage controversé publié en 2000, Christoph Luxenberg, pseudonyme d'un chrétien libanais travaillant dans une université allemande dont le nom n'est pas divulgué, estime que la version originale du Coran était rédigée en écriture syriaque, largement répandue en ce temps-là, contrairement à l'écriture arabe, laquelle, à en croire les sources musulmanes, n'était connue que par une quinzaine de personnes, du vivant de Mahomet. Zayd Ibn-Thabit (d. v. 662 ou 675), secrétaire de Mahomet et principal personnage chargé de la collecte du Coran par les premiers califes, savait écrire le syriaque. Par la suite, le Coran a été transcrit en écriture arabe sans points distinguant les consonnes et sans les accents désignant les voyelles brèves. L'ajout ultérieur de ces points et de ces accents n'était pas toujours heureux, surtout pour les mots qui dérivent du syriaque et dont le sens échappait aux musulmans. Ceci a conduit à des aberrations dans la compréhension de certains passages du Coran. Pour découvrir le vrai sens de ces passages, Luxenberg dégage les mots de leurs points et de leurs accents et essaie de voir si en jonglant avec ces derniers, on parvient à résoudre l'incohérence du sens, éventuellement en faisant un rapprochement entre le mot arabe et un autre syriaque.

Luxenberg applique sa théorie à de nombreux termes coraniques qui posent problèmes, parvenant à une modification totale du sens. Ainsi, dans le verset 19:24 par exemple, il est question de Marie, qui est accusée de grossesse illégitime et chassée par ses parents. Avant l'accouchement, elle se retire sous un palmier et dit: "Malheur à moi! Que je fusse morte avant cet instant!" Jésus vient de naître et le Coran lui fait dire (selon la traduction habituelle): "Ne t'afflige pas. Ton Seigneur a placé au-dessous de toi une source". Les termes "*au-dessous de toi une source*" est la traduction des termes "*tahtaki sariya*". Lu à la lumière de la langue syriaque, ce passage donne le sens suivant: "Ton Seigneur a rendu ton accouchement légitime"³.

¹ Sur ces erreurs, voir Al-Suyuti: *Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an*, vol. 2, p. 13-14; Al-Hariri: *'Alam al-mu'jizat*, p. 219-228.

² Blachère: *Introduction au Coran*, p. 166-169. Voir aussi la note de Hamidullah dans sa traduction: *Le Saint Coran*, p. XLIV-XLVII.

³ Voir Luxenberg, p. 102-121, ainsi que l'interview <http://groups.yahoo.com/group/hugoye-list/message/859>.

Un des exemples qui fait le plus sensation concerne les "*houris*" mentionnées dans le Coran (44:54; 52:20; 55:72 et 56:22). Ces "*houris*", généralement comprises comme des "vierges" destinées à récompenser les fidèles musulmans au paradis, ne seraient que des "raisins blancs" si on se réfère à la langue syriaque. Le Coran emprunterait le tableau des délices paradisiaques d'un hymne en syriaque de saint Ephrem du 4^e siècle qui parle justement de "raisins blancs"¹. Comme les commentateurs musulmans du Coran ne connaissent ni le syriaque ni Saint Ephrem, ils ont fantasmé autour des versets coraniques.

Évidemment, cette manière de comprendre le Coran ne plaît pas aux musulmans. Fin juillet 2003, un numéro du magazine *Newsweek* a été interdit au Pakistan et au Bangladesh en raison d'un article sur l'ouvrage de Luxenberg intitulé *Challenging the Koran*². N'étant pas expert en syriaque, je ne peux pas porter un jugement sur cet ouvrage, mais j'estime que la réaction des musulmans est exagérée et démontre la difficulté qu'ils ont à accepter toute tentative innovatrice de comprendre le Coran.

D) Structure du Coran

La version la plus répandue du Coran est celle du Caire, préparée sous le patronage du roi d'Égypte, Fu'ad 1^{er}, en 1923. Elle compte 114 chapitres (sourates). Chaque chapitre se présente avec un titre, quelques-uns avec deux (chapitres 9, 17, 35, 47, 68), voire plus. Le titre provient soit de l'un des premiers mots du chapitre (53: Étoile; 55: Bienfaiteur), soit d'un récit caractéristique (14: Abraham; 19: Marie), soit d'un épisode considéré comme prégnant (16: Abeilles; 29: Araignée). Ces titres n'appartiennent pas à la révélation et ne figurent pas dans les premiers manuscrits coraniques connus; ils furent ajoutés par les scribes pour distinguer les chapitres du Coran. Certains cependant font remonter ces titres à Mahomet qui les aurait fixés.

Les chapitres sont classés à peu de chose près dans l'ordre décroissant de leur longueur, à l'exception de la première. Certains soutiennent que cet ordre a été établi par accord des musulmans (*ittifaqi*). On signale à cet égard que 'Ali (d. 661) avait un Coran classé par ordre chronologique, aujourd'hui perdu. D'autres estiment que l'ordre actuel du Coran a été arrêté par Mahomet lui-même sur décret de Dieu (*tawqifi*). La tradition musulmane soutient que du vivant de Mahomet, ses compagnons mettaient par écrit les passages révélés comme ils le pouvaient. Durant le dernier mois de Ramadan précédant le décès de Mahomet, l'ange Gabriel aurait revu avec Mahomet l'ensemble du Coran et indiqué l'ordre final des versets et des chapitres³.

Il y a accord parmi les musulmans que l'ordre des versets à l'intérieur des chapitres est fixé par Mahomet sur décret de Dieu (*tawqifi*). Or, souvent ces versets se suivent sans unité de sujet. D'autre part, dans 39 chapitres, des versets appartenant à des époques différentes se côtoient.

¹ Luxenberg, p. 225-240.

² http://www.rsf.org/print.php3?id_article=7670.

³ Sirri: *Al-rasm al-'thmani*, p. 13.

Tous les chapitres commencent par une invocation à Dieu: *Bism Illah Al-Rahman Al-Rahim* (au nom de Dieu le miséricordieux le compatissant), à l'exception de la sourate 9, ce qui pourrait indiquer qu'à l'origine, cette sourate et la sourate 8 formaient un tout continu. On retrouve cette invocation une seule fois à l'intérieur d'un chapitre (27:30), ce qui pourrait indiquer que ce chapitre était initialement divisé en deux. Certains estiment que l'invocation au début du chapitre ne fait pas partie du texte révélé. Elle n'est pas prise en considération dans le comptage des versets par l'édition du Caire. Mahomet ne la récitait pas quand il lisait les chapitres les uns après les autres¹. L'invocation en question regroupe trois noms de la divinité: *Allah*, *Rahman* et *Rahim*. *Al-Rahman* était une divinité sud-arabique. Musaylamah, concurrent et adversaire de Mahomet, prétendait qu'il recevait la révélation de cette divinité. Quant à *Al-Rahim*, il était une divinité nord-arabique². L'utilisation coranique de ces deux noms conjointement au nom d'Allah peut avoir été dictée par une volonté d'unifier les tribus du nord et du sud en associant leurs divinités à Allah. Les versets 2:163 et 59:22 insistent qu'il s'agit du même Dieu: "Votre Allah est une divinité unique. Pas de divinité à part lui, Al-Rahman, Al-Rahmin". Le verset 17:110 ajoute: "Que vous invoquiez Allah, ou que vous invoquiez Al-Rahman, c'est égal. Il a les plus beaux noms".

On trouve en tête de 29 chapitres des sigles appelés *fawatih al-suwar* ou *al-huruf al-muqatta'ah*: ALM (chapitres 2, 3, 29, 30, 31, 32), ALMR (chapitre 13), ALMS (chapitre 7), ALR (chapitres 10, 11, 12, 14, 15), HM (chapitres 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46), KHI'S (chapitre 19), N (chapitre 68), Q (chapitre 50), S (chapitre 38), TH (chapitre 20), TS (chapitre 27), TSM (chapitre 26, 28), YS: 36). Seuls les chapitres 2 et 3 appartiennent à l'époque médinoise, alors que les autres appartiennent à l'époque mecquoise, selon la classification proposée par l'édition du Caire³. Ces sigles ont donné lieu à de nombreuses interprétations souvent ésotériques. Au cas où ils appartiendraient à la révélation, il pourrait s'agir de fragments de phrases ou de mots que Mahomet avait prononcés pendant qu'il était dans un état second. Deux versets évoquent ce phénomène:

Ne remue pas ta langue pour hâter sa récitation: son rassemblement Nous incombe, ainsi que la façon de le réciter. Quand donc Nous le récitons, suis sa récitation. À Nous, ensuite incombera son explication (75:16-19).

Que soit exalté Allah, le Vrai Souverain! Ne te hâte pas de réciter le Coran avant que ne te soit achevée sa révélation. Dis: "Ô mon Seigneur, accroît mes connaissances!" (20:114).

On peut cependant douter que ces sigles datent du vivant de Mahomet puisque personne ne s'est avisé à lui demander leur sens. De ce fait, on peut penser qu'il s'agit d'ajouts ultérieurs servant probablement de repères pour la classification des passages coraniques, les lettres de l'alphabet ayant alors des valeurs de chiffres, comme en syriaque, en hébreu et en latin. On constate d'ailleurs que cinq chapitres

¹ Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 78-79.

² Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Bay'at al-Qur'an al-kitabiyyah, p. 121-125.

³ Sur ces sigles, voir Blachère: Introduction au Coran, p. 144-149; Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 37-40.

du Coran ont gardé comme titre un sigle: chapitres 20 (TaHa), 36 (YaSin), 38 (Sad), 50 (Qaf) et 68 (Nun, appelé aussi Al-Qalam)¹.

E) Style du Coran

Pour le musulman, le Coran est parfait sur le plan du style. Personne ne peut le dépasser. Mettre en doute cette croyance constitue un blasphème passible de mort. Il nous faudrait cependant relever les caractéristiques de ce style qui rendent difficile la lecture du Coran.

a) Manque de ponctuation

Le Coran est divisé en 114 chapitres. À l'intérieur des chapitres, le texte a été tardivement divisé en versets, la numérotation étant mise à la fin du verset, et non pas au début comme dans les autres textes sacrés. La longueur des versets varie beaucoup. Un verset peut être constitué par un ou deux mots (55:1; 101:1 et 103:1) ou de plusieurs phrases (2:101, 196 et 282; ce dernier est le plus long verset du Coran). Les versets rattachés au début de la mission de Mahomet, mis aujourd'hui à la fin du Coran, sont lapidaires, courts, offrant des clausules de rythme identique. Puis, la tendance a été à l'étirement de l'unité rimée. Le critère de la division en versets repose surtout sur l'assonance et la rime, mais il n'y a pas d'unanimité sur cette division et sur le nombre des versets. Ainsi, l'édition cairote et celle tunisienne comptent 6236 versets, alors qu'une tradition qui remonterait à Ibn-'Abbas (d. v. 686) en a compté 6616. Dans l'édition arabe de Gustave Flügel (1834), certains versets de l'édition cairote sont découpés ou réunis. Blachère et Hamidullah donnent dans leur traduction les deux numérotations: celle de Flügel encore utilisée en Occident, et celle de l'édition cairote (suivie dans notre ouvrage-ci).

À part la division en versets, la version arabe du Coran, même moderne, ne comporte pas de ponctuation (point, virgule, etc.), ce qui complique la lecture du Coran, surtout lorsque la phrase est coupée en deux ou plusieurs versets (9:1-2; 53:13-16), ou au contraire lorsqu'un verset comporte plusieurs phrases, comme signalé plus haut. Une des raisons pour laquelle on n'ajoute pas la ponctuation est l'incertitude quant à la fin de la phrase. Un verset peut avoir un sens différent selon l'emplacement du point².

b) Interpolation

Le manque de ponctuation est accentué par le fait que le Coran comporte de nombreuses interpolations. Ainsi, à l'intérieur du même chapitre, voire du même verset, on trouve des passages hors contexte. Le texte coranique donne de ce fait l'impression d'une œuvre décousue et raccommodée.

Un exemple d'interpolation est le verset 2:102 qui est particulièrement long par rapport aux versets précédents et suivants. Un autre exemple, les versets 2:153-162 qui ont pour thème des encouragements adressés aux croyants après un échec militaire. Or, au milieu de ce développement, le verset 158 annonce subitement l'autorisation du rite de l'ambulation entre Al-Safa et Al-Marwa, deux stations propres au culte du pèlerinage à la Mecque. Puis, les versets suivants reprennent le dévelop-

¹ Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 68-69.

² C'est le cas du verset 3:7.

pement antérieur. On trouve aussi des interpolations à l'intérieur du même verset. Ainsi, les versets 2:189, 4:164, 22:40 et 32:23 sont composés d'éléments disparates qui n'ont pas de lien entre eux. De même, la deuxième partie du verset 46:15 devrait être plutôt rattachée au verset 27:19¹.

Ces problèmes rendent la lecture du Coran peu aisée, surtout que le texte arabe est généralement produit à la suite, sans mise en page convenable, alors qu'on s'efforce à l'écrire avec la plus belle calligraphie. Pour résoudre partiellement ce problème, Blachère décale dans sa traduction les passages interpolés. Ainsi, le lecteur peut mieux suivre le texte. Les musulmans voient dans cette manière de faire une critique indirecte au texte du Coran, supposé parfait. Un auteur musulman contemporain propose ce procédé, en précisant que cela doit se faire sous surveillance et avec l'accord des autorités religieuses supérieures². Mais cette proposition reste encore un vœu pieux.

c) Manque de systématisation

Le Coran ne présente pas les domaines traités de façon systématique. Ceci pose un problème au juriste occidental habitué à des normes codifiées. S'il cherche à connaître la position du Coran concernant un domaine donné, il doit se référer à différents versets dispersés, parfois contradictoires, mêlés à des passages souvent sans lien direct. La contradiction des versets a été résolue par les juristes musulmans à travers la théorie de l'abrogation: une norme postérieure abroge une norme antérieure. Ceci cependant nécessite une datation de ces versets, tâche peu aisée et controversée, surtout que certains versets abrogent d'autres qui se trouvent dans des chapitres postérieurs dans le recueil du Coran. Nous établissons à la fin de ce livre une table analytique des principaux versets coraniques normatifs.

d) Répétition

Une même histoire ou une même norme est rapportée dans plusieurs chapitres, soit sous forme abrégée, soit sous forme détaillée. À titre d'exemple, l'histoire de Lot et de la destruction de Sodome, inspirée par la Bible (Gn 18:16-33 et 19:1-29), revient dans une dizaine de chapitres du Coran³. On retrouve ce phénomène dans le récit du prophète Moïse ou du prophète arabe Shu'ayb. Ceci démontre que le texte coranique a fait l'objet de rédactions successives superposées.

Parfois, un verset est répété à la lettre dans deux passages, la répétition étant sans lien avec le contexte d'un des deux passages. Ainsi, le verset 28:62 est répété au verset 28:74, mais ce dernier est hors contexte. Dans le chapitre 55 qui compte 78 versets, la même phrase revient 31 fois; et dans le chapitre 77 qui compte 55, la même phrase revient 11 fois.

F) Proposition de classement

Le Coran a été révélé en partie avant le départ de Mahomet de la Mecque vers Médine pour fonder l'État musulman en 622. L'autre partie est révélée après le départ

¹ Sfar: Le Coran est-il authentique?, p. 47-55.

² Sa'id: Al-jam', p. 314-315.

³ Voir notamment 7:80-84; 11:74-83; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:31-35; 37:133-138; 54:33-39.

de Mahomet jusqu'à sa mort. Le total des chapitres est de 114, dont le plus long est le chapitre 2 (286 versets) et le plus court, le chapitre 108 (3 versets). Comme signalé plus haut, ces chapitres sont classés à peu de chose près dans l'ordre décroissant de leur longueur, à l'exception du premier.

Selon l'édition du Caire, les chapitres de la période mecquoise sont au nombre de 86, et ceux de la période médinoise sont au nombre de 28. Mais on trouve des versets médinois dans 35 chapitres mecquois, et des versets mecquois dans quatre chapitres médinois. Cette édition indique en tête de chaque chapitre à quelle époque il appartient et les versets à l'intérieur du chapitre qui appartiennent à une autre époque. Il faut cependant signaler que ni les auteurs musulmans, ni leurs homologues occidentaux ne sont tombés d'accord sur le classement chronologique des chapitres et des versets coraniques¹. Or, un tel classement est essentiel pour comprendre l'évolution de la pensée coranique et pour distinguer les versets antérieurs abrogés et ceux postérieurs qui les abrogent, ce qui a des implications juridiques².

La distinction entre les versets et les chapitres mecquois et médinois se fonde sur la tradition orale des compagnons de Mahomet ou de leurs élèves, mais aussi sur certains critères de fond. Les versets mecquois parlent souvent de la croyance en Dieu, du Jour dernier, de la création de l'homme, de l'histoire d'Adam et Ève, des histoires des prophètes et des nations précédentes. Quant aux versets médinois, ils traitent principalement des normes juridiques relatives au droit de la famille, au droit pénal et à la guerre sainte; ils parlent aussi des "hypocrites" et des discussions avec les non-musulmans. D'aucuns peuvent aussi relever des différences de style. Les versets mecquois sont souvent brefs, lapidaires et rimés. Les versets médinois, au contraire, sont longs et détaillés. Les versets mecquois s'adressent généralement aux "gens" (*Ya ayyuha al-nas*, Ô gens), alors que les versets médinois s'adressent aux "croyants" (*Ya ayyuha al-ladhina amanu*, Ô vous qui avez cru). Six versets mecquois cependant utilisent cette dernière formule³.

Blachère a fait deux traductions françaises du Coran. Dans la première (Paris, 1949-50), il classe les chapitres par ordre chronologique, selon sa propre appréciation. Dans la deuxième, il suit l'ordre canonique des chapitres tel qu'admis par les musulmans, tout en y introduisant une disposition typographique comme nous venons de voir plus haut.

Khalaf-Allah (d. 1997), professeur égyptien, a plaidé en faveur d'une édition du Coran en arabe classant les chapitres dans l'ordre chronologique, mais sans toucher à l'ordre des versets⁴. Il signale que la version actuelle du Coran commence par la fin et finit par le début de la révélation, ce qui crée une confusion auprès du lecteur du Coran. Pour répondre à ceux qui souhaitent maintenir l'usage actuel reçu des ancêtres, il cite le Coran:

¹ Sur le premier et le dernier passages révélés, voir Abu-Shahbah: *Al-madkhal*, p. 102-117.

² Voir Blachère: *Introduction au Coran*, p. 240-263. Pour une comparaison entre le classement musulman et le classement des orientalistes, voir Al-Haddad: *Durus qur'aniyyah: Atwar al-da'awah al-qur'aniyyah*, p. 299-313.

³ Al-Hafni: *Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim*, vol. I, p. 23.

⁴ Khalaf-Allah: *Dirasat*, p. 245-257.

Quand on leur dit: "Venez vers ce qu'Allah a fait descendre, et vers le Messager", ils disent: "Ce que nous avons trouvé chez nos ancêtres nous suffit". Quoi! Même si leurs ancêtres ne savaient rien et n'étaient pas sur le bon chemin? (5:104).

Une source indique qu'en 1968 un iranien nommé Al-Mirza Baqir aurait voulu éditer le Coran au Liban selon sa propre classification, mais *Dar Al-Ifta'* (office musulman chargé de la fatwa) du Liban s'est opposée à un tel projet¹. On verra, par la suite, que le penseur Muhammad Mahmud Taha a construit sa propre théorie sur la base de la distinction entre versets mecquois et versets médinois, estimant que ces derniers devraient être considérés comme abrogés par les premiers. Cette théorie lui a valu la pendaison en 1985.

En raison de la réticence des musulmans à publier une édition chronologique, nous tenterons après la sortie de cet ouvrage de faire une édition bilingue, en français et en arabe, du Coran, en suivant strictement les indications données par l'édition du Caire.

Nous donnons ici les titres des chapitres dans l'ordre canonique, précédés du numéro du chapitre dans l'ordre chronologique selon l'Azhār, Noldeke (d. 1930) et Blachère (d. 1973). Nous indiquons le nombre des versets et la période de leur révélation selon l'édition du Caire:

Ordre chronologique selon			Ordre actuel selon le Coran	
L'Azhār	Noldeke	Blachère	'Uthman	Nom, nombre des versets et période du chapitre
5	48	46	1: الفاتحة	La liminaire - 7 versets - mecquois
87	91	93	2: البقرة	La vache - 286 versets - hégirien
89	97	99	3: آل عمران	La famille d'Imran - 200 versets - hégirien
92	100	102	4: النساء	Les femmes - 176 versets - hégirien
112	114	116	5: المائدة	Le banquet - 120 versets - hégirien
55	89	91	6: الانعام	Les bétails - 165 versets - mecquois [sauf: 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151-153]
39	87	89	7: الاعراف	Les redans - 206 versets - mecquois [sauf: 163-170]
88	95	97	8: الانفال	Le butin - 75 versets - hégirien

¹ Al-Bundaq: Al-mustashriqun, p. 109-114.

113	113	115	9: التوبة	Le revenir - 129 versets - hégirien
51	84	86	10: يونس	Jonas - 109 versets - mec- quois [sauf: 40, 94-96]
52	75	77	11: هود	Houd - 123 versets - mec- quois [sauf: 12, 17, 114]
53	77	79	12: يوسف	Joseph - 111 versets - mec- quois [sauf: 1-3, 7]
96	90	92	13: الرعد	Le tonnerre - 43 versets - hégirien
72	76	78	14: ابراهيم	Abraham - 52 versets - mec- quois [sauf: 28-29]
54	57	59	15: الحجر	Al-hijr - 99 versets - mec- quois [sauf: 87]
70	73	75	16: النحل	Les abeilles - 128 versets - mecquois [sauf: 126-128]
50	67	74	17: الإسراء	Le voyage nocturne - 111 versets - mecquois [sauf: 26, 32-33, 57, 73-80]
69	69	70	18: الكهف	La caverne - 110 versets - mecquois [sauf: 28, 83-101]
44	58	60	19: مريم	Marie - 98 versets - mec- quois [sauf: 58, 71]
45	55	57	20: طه	Taha - 135 versets - mec- quois [sauf: 130-131]
73	65	67	21: الانبياء	Les prophètes - 112 versets - mecquois
103	107	109	22: الحج	Le pèlerinage - 78 versets - hégirien
74	64	66	23: المؤمنون	Les croyants - 118 versets - mecquois
102	105	107	24: النور	La lumière - 64 versets - hégirien
42	66	68	25: الفرقان	La délivrance - 77 versets - mecquois [sauf: 68-70]

47	56	58	26: الشعراء	Les poètes - 227 versets - mecquois [sauf: 197, 224-227]
48	68	69	27: النمل	Les fourmis - 93 versets - mecquois
49	79	81	28: القصص	La narration - 88 versets - mecquois [sauf: 52-55]
85	81	83	29: العنكبوت	L'araignée - 69 versets - mecquois [sauf: 1-11]
84	74	76	30: الروم	Les romains - 60 versets - mecquois [sauf: 17]
57	82	84	31: لقمان	Luqman - 34 versets - mec- quois [sauf: 27-29]
75	70	71	32: السجدة	La prostration - 30 versets - mecquois [sauf: 16-20]
90	103	105	33: الأحزاب	Les coalisés - 73 versets - hégirien
58	85	87	34: سبا	Sabaa - 54 versets - mec- quois [sauf: 6]
43	86	88	35: فاطر	Le créateur - 45 versets - mecquois
41	60	62	36: يس	Yasin - 83 versets – mec- quois [sauf: 45]
56	50	52	37: الصافات	Les rangés - 182 versets - mecquois
38	59	61	38: ص	Sad - 88 versets - mecquois
59	80	82	39: الزمر	Les groupes - 75 versets – mecquois [sauf: 52-54]
60	78	80	40: غافر	Le pardonneur - 85 versets - mecquois [sauf: 56-57]
61	71	72	41: فصلت	Les versets exposés - 54 versets - mecquois
62	82	85	42: الشورى	La consultation - 53 versets - mecquois [sauf: 23-25, 27]
63	61	63	43: الزخرف	Les ornements - 89 versets -

				mecquois [sauf: 54]
64	53	55	44: الدخان	La fumée - 59 versets - mecquois
65	72	73	45: الجاثية	L'agenouillée - 37 versets - mecquois [sauf: 4]
66	88	90	46: الاحقاف	Al-Ahqaf - 35 versets - mecquois [sauf: 10, 15, 35]
95	96	98	47: محمد	Mahomet - 38 versets - hégirien
111	108	110	48: الفتح	La conquête - 29 versets - hégirien
106	112	114	49: الحجرات	Les clôtures - 18 versets - hégirien
34	54	56	50: ق	Qaf - 45 versets - mecquois [sauf: 38]
67	39	49	51: الذاريات	Les vanneurs - 60 versets - mecquois
76	40	22	52: الطور	Le mont - 49 versets - mecquois
23	28	30	53: النجم	L'astre - 62 versets - mecquois [sauf: 32]
37	49	50	54: القمر	La lune - 55 versets - mecquois [sauf: 44-46]
97	43	28	55: الرحمن	Le tout miséricordieux - 78 versets - hégirien
46	41	23	56: الواقعة	L'avènement - 96 versets - mecquois [sauf: 81-82]
94	99	101	57: الحديد	Le fer - 29 versets - hégirien
105	106	108	58: المجادلة	La dispute - 22 versets - hégirien
101	102	104	59: الحشر	Le rassemblement - 24 versets - hégirien
91	110	112	60: الممتحنة	L'éprouvée - 13 versets - hégirien
109	98	100	61: الصف	Le rang - 14 versets - hégirien
110	94	96	62: الجمعة	Le vendredi - 11 versets - hégirien
104	104	106	63: المنافقون	Les hypocrites - 11 versets -

108	93	95	64: التغابن	hégirien La duperie mutuelle - 18 versets - hégirien
99	101	103	65: الطلاق	La répudiation - 12 versets - hégirien
107	109	111	66: التحريم	L'interdiction - 12 versets - hégirien
77	63	65	67: الملك	Le royaume - 30 versets - mecquois
2	18	51	68: القلم	Le calame - 52 versets - mecquois [sauf: 17-33, 48-52]
78	24	24	69: الحاقة	L'avérante - 52 versets - mecquois
79	42	33	70: المعارج	Les escaliers - 44 versets - mecquois
71	51	53	71: نوح	Noé - 28 versets - mecquois
40	62	64	72: الجن	Les djinns - 28 versets - mecquois
3	23	34	73: المزمل	L'emmitouflé - 20 versets - mecquois [sauf: 10-11, 20]
4	2	2, 36	74: المدثر	L'enveloppé - 56 versets - mecquois
31	36	27	75: القيامة	La résurrection - 40 versets - mecquois
98	52	34 bis	76: الانسان	L'humain - 31 versets - hégirien
33	32	25	77: المرسلات	Les envoyées - 50 versets - mecquois [sauf: 48]
80	33	26	78: النبأ	La nouvelle - 40 versets - mecquois
81	31	20	79: النازعات	Les arracheurs - 46 versets - mecquois
24	17	17	80: عبس	Il a froncé - 42 versets - mecquois
7	27	18	81: التكوير	L'enroulement - 29 versets - mecquois
82	26	15	82: الانفطار	L'entrouverture - 19 versets - mecquois
86	37	35	83: المطففين	Les fraudeurs - 36 versets - mecquois
83	29	19	84: الإنشقاق	La fissuration - 25 versets - mecquois

27	22	43	85: البروج	Les constellations - 22 versets - mecquois
36	15	9	86: الطارق	L'astre nocturne - 17 versets - mecquois
8	19	16	87: الأعلى	Le plus élevé - 19 versets - mecquois
68	34	21	88: الغاشية	L'enveloppante - 26 versets - mecquois
10	35	42	89: الفجر	L'aube - 30 versets - mecquois
35	11	40	90: البلد	La contrée - 20 versets - mecquois
26	16	7	91: الشمس	Le soleil - 15 versets - mecquois
9	10	14	92: الليل	La nuit - 21 versets - mecquois
11	13	4	93: الضحى	Le plein soleil - 11 versets - mecquois
12	12	5	94: الشرح	L'ouverture - 8 versets - mecquois
28	20	10	95: التين	Le figuier - 8 versets - mecquois
1	1	1, 32	96: العلق	Les adhérences - 19 versets - mecquois
25	14	29	97: القدر	La prédétermination - 5 versets - mecquois
100	92	94	98: البينة	La preuve - 8 versets - hégirien
93	25	11	99: الزلزلة	La secousse - 8 versets - hégirien
14	30	13	100: العاديات	Les coursiers - 11 versets - mecquois
30	24	12	101: القارعة	Le cataclysme - 11 versets - mecquois
16	8	31	102: التكاثر	La multiplication - 8 versets - mecquois
13	21	6	103: العصر	L'époque - 3 versets - mecquois
32	6	39	104: الهمة	Le calomniateur - 9 versets - mecquois
19	9	41	105: الفيل	L'éléphant - 5 versets - mecquois
29	4	3	106: قريش	Quraysh - 4 versets - mecquois
17	3	8	107: الماعون	Le refuge - 7 versets - mec-

				quois [sauf: 4-7]
15	5	38	108: الكوثر	L'abondance - 3 versets - mecquois
18	45	45	109: الكافرون	Les mécréants - 6 versets - mecquois
114	111	113	110: النصر	Le secours - 3 versets - hégien
6	3	37	111: المسد	Les fibres - 5 versets - mecquois
22	44	44	112: الإخلاص	La pureté - 4 versets - mecquois
20	46	47	113: الفلق	La fente - 5 versets - mecquois
21	47	48	114: الناس	Les humains - 6 versets - mecquois

G) Traduction du Coran

Le Coran a été révélé en arabe. Tant le contenu que le contenant sont révélés. Réciter le Coran en tant qu'acte culturel méritoire ne peut se faire qu'en arabe. De ce fait on dit que le Coran est *lafdh wa ma'na* (prononciation et sens).

Avec l'extension de l'empire musulman sur de nombreux pays qui ne comprennent pas l'arabe, on s'est posé la question de la traduction du Coran. Plusieurs traductions dans les langues nationales ont fait leur apparition dès le 9^e siècle. Mais seul Abu-Hanifah (d. 767) aurait permis la récitation rituelle du Coran dans ces langues à des personnes qui ne cherchaient pas à faire dissidence religieuse, même si elles comprenaient l'arabe. Il aurait estimé que ce qui importe dans la récitation est le sens. Mais il serait revenu sur sa décision¹. Il invoquait à cet égard: "Récitez ce qui vous est possible du Coran" (73:20) et "Nous avons rendu le Coran facile pour la médiation. Y a-t-il quelqu'un pour réfléchir?" (54:17, termes qui reviennent dans les versets 54:22; 54:32; 54:40). Il invoquait aussi le récit de Mahomet selon lequel "le Coran est révélé en sept lettres". Bien que le Coran ait été révélé dans la langue de Quraysh, ce récit permettait aux tribus arabes de le réciter selon leurs dialectes respectifs².

En Occident, le Coran a été traduit dans de nombreuses langues et à plusieurs reprises, la première étant celle de 1143, en latin, établie sous l'impulsion de l'Abbé de Cluny et adressée à saint Bernard. Elle a été éditée à Bâle en 1543 et a servi de base à d'autres traductions en langues européennes. De nombreuses traductions nouvelles ont été faites depuis³.

Une querelle a éclaté en 1925 en Égypte à propos de l'introduction d'une traduction du Coran faite par Muhammad 'Ali de la secte des *qadyanites* au Pakistan. L'Azhar

¹ Hasab-Allah, p. 17.

² Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 256-259.

³ Voir une liste de ces traductions dans Hamidullah: Le Saint Coran, p. LX-LLII.

a demandé à la douane de la brûler. Cette affaire est intervenue dans un climat politique particulier: la Turquie venait de mettre fin au Califat et projetait d'introduire une traduction officielle du Coran en langue turque en usage dans la prière. En 1936, le Cheikh Mustafa Al-Maraghi, directeur de l'Azhar, a demandé au Président du Conseil des Ministres égyptien de faire une traduction officielle en langue anglaise. Dans ces deux cas, plusieurs opinions se sont exprimées, pour ou contre¹. Et bien qu'aujourd'hui l'idée de la traduction du Coran ne soulève plus les passions et trouve au contraire un avis favorable, la réalisation d'une traduction officielle se fait toujours attendre. Certains traducteurs musulmans essaient cependant d'avoir l'appui à leur traduction de la part de l'Azhar, une sorte de *Nihil obstat*. L'Azhar réclame dans ce cas de faire accompagner la traduction de la version arabe.

La traduction française du Coran par André Chouraqui² est fortement critiquée par les milieux musulmans qui l'accusent de manipulation³. Le verset 17:4 est à la base de cette accusation. Chouraqui le traduit comme suit:

Nous avons décidé pour les Fils d'Israël⁴, dans l'Écrit: "*Vous serez détruits deux fois sur terre, puis vous vous élèverez en grande élévation*".

Ce verset est généralement traduit comme suit:

Nous avons décrété pour les Enfants d'Israël, dans le Livre: "Par deux fois vous semerez la corruption sur terre et vous allez transgresser d'une façon excessive".

La différence est claire entre ces deux traductions. Venant d'un traducteur juif israélien, ancien maire adjoint de Jérusalem, la première traduction ne pouvait être comprise que dans un sens de légitimation coranique de l'existence d'Israël après les deux destructions du Temple. Chouraqui ne mentionne pas dans les notes les raisons qui l'ont poussé à adopter une telle traduction. Il se peut qu'il se soit basé sur une variante du Coran du terme arabe *latuḥsidunna*, qui en fait *lituḥsadunna*⁵. N'étant pas dans la version canonique du Coran, cette variante ne pouvait être utilisée sans arrière-pensée, et dans tous les cas, le traducteur devait la justifier s'il s'y est basé.

Mais même les traducteurs non-musulmans les mieux intentionnés et les plus favorables aux musulmans n'échappent pas aux critiques des musulmans. Tel est le cas

¹ Sur ces querelles, voir Muhanna: Dirasah, p. 13-80; Al-Bundaq, Al-mustashriqun, p. 72-84.

² Le Coran, trad. André Chouraqui.

³ Sur cette querelle, voir Badran: Korrekturen am Koran, p. 40-41.

⁴ À remarquer ici la manière particulière d'écrire les noms propres. C'est la spécialité de ce traducteur de choisir une forme translittérée des noms propres au lieu d'utiliser la forme conventionnelle en langue française. Ainsi, Jésus, Marie, Moïse, Jacob, Joseph, Zacharie sont rendus par 'Issa, Maryam, Mûssa, Ya'qub, Yûsuf, Zakarîyâ. Il opte aussi pour des traductions fantaisistes dérivées de la sémantique, parfois introuvables en langue française, pour des mots courants. Ainsi, le préambule des chapitres "au nom de Dieu miséricordieux et compatissant" est rendu par "Au nom d'Allah le matriciant, le matriciel". Voir pour une critique de la traduction de Chouraqui: Gilliot: Le Coran: trois traductions récentes, p. 159-177. Pour une critique de Chouraqui, voir Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 190-206.

⁵ 'Umar et Makram: Mu'jam, vol. 3, p. 307.

de Jacques Berque¹. De ce fait, les auteurs musulmans qui admettent la possibilité de traduire le Coran en langues étrangères réclament une traduction établie par des organes officiels musulmans afin de pouvoir mettre dans les mains des musulmans ne comprenant pas l'arabe une version plus ou moins fiable au lieu de les laisser à la merci des traductions actuelles faites souvent par des chrétiens.

Il est intéressant de signaler à cet égard que la traduction française revue par Subhi Al-Salih et approuvée par l'Azhar est faite par Denise Masson, une religieuse catholique. Mais au lieu de donner le prénom et le nom de la traductrice, l'ouvrage ne mentionne que la première lettre de son prénom et le nom.

Quelle que soit la religion du traducteur, la traduction du Coran reste une chose peu aisée pour des raisons objectives. À part le fait qu'il existe différentes lectures du Coran², de nombreux termes arabes font l'objet de controverses parmi les grands savants musulmans eux-mêmes. De plus, il est pratiquement impossible de traduire certains passages lapidaires sur le sens desquels les commentateurs ne sont pas d'accord. De ce fait, toute traduction est forcément une option en faveur d'une lecture ou d'une interprétation au détriment des autres. La Commission de l'Azhar estime cependant que les traductions du Coran devraient se baser principalement sur la lecture de Hafs, la plus répandue, et ne s'en écarter qu'en cas de nécessité³.

Certes, les traductions ne rendent pas toutes les finesses et les tonalités de l'original arabe. Il faut cependant relever que la langue du Coran n'est pas toujours accessible aux personnes de langue maternelle arabe sans formation islamologique approfondie. S'il reste charmé par le rythme et certaines tournures éloquentes, le lecteur arabe moyen ne saisit que sommairement le sens du Coran. Ceci est le cas aujourd'hui comme dans le passé aux premiers siècles de l'islam pour les compagnons du Prophète⁴.

H) Coran en caractères latins

Il a été envisagé d'écrire le Coran en alphabet latin pour le rendre accessible à ceux qui ne connaissent pas l'alphabet arabe. Cette tentative est largement combattue dans les milieux musulmans⁵. D'ailleurs, quelle que soit la méthode utilisée, il est quasiment impossible de rendre la prononciation de l'arabe en alphabet latin. En outre, quel intérêt y aurait-il de lire le texte arabe du Coran en alphabet latin? S'il ne s'agit que de l'obstacle de l'alphabet, il est facile de l'apprendre, en très peu de temps. Ce qui compte, c'est de comprendre ce qu'on lit.

¹ Le Coran, trad. Jacques Berque. Voir une critique de cette traduction dans: 'Abd-al-'Aziz: Tarjamat al-Qur'an ila ayn? L'auteur de cette critique a établi sa propre traduction du Coran en français (Le Coran, trad. Zeinab Abdelaziz), précédée par une critique contre Jacques Berque. Voir une autre critique de Chouraqui et de Berque in: Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 112-138.

² Voir Partie I, chapitre I.I.3.B.

³ Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 26-34, 158.

⁴ Al-Nimr: 'Ilm, p. 37.

⁵ Voir Kitabat al-mushaf bil-latiniyyah, in Majallat al-buhuth al-islamiyyah, vol. 10, 1404 h., p. 11-59.

Cette tentative de latinisation a été proposée pour la langue arabe et fut rejetée alors qu'elle a été acceptée pour la langue turque en 1928, ce qui rend difficile l'accès des jeunes Turcs à leur littérature antérieure écrite en alphabet arabe.

I) Publication, achat, toucher et récitation du Coran

L'édition du Coran relève d'un organisme officiel dans les pays musulmans, afin d'éviter des altérations. Des auteurs arabes signalent l'existence d'éditions falsifiées faites par Israël et distribuées en Afrique noire¹.

Le Coran est un livre sacré. Or, les choses sacrées sont hors du commerce. On ne demande pas à un libraire quel est le prix d'une copie du Coran, mais quel est son cadeau (*ma hibatuh*). Le libraire vous offrira l'exemplaire, et vous lui offrirez en contre-partie une certaine somme d'argent fixée par lui. Ceci est au moins la pratique dans les pays arabes du Proche-Orient. Mais ceci ne semble pas être le cas au Yémen, d'après mon expérience.

Le caractère sacré du Coran impose certaines règles quant à la lecture, au toucher et à la destruction du Coran².

Ainsi, il est nécessaire que celui qui lit le Coran ait fait ses ablutions. Selon la majorité des juristes, une personne qui est en état d'impureté (*janb*) ou de menstruations (*hayd*) n'a pas le droit de lire le Coran, en vertu des versets 56:76-79: "C'est vraiment un serment solennel, si vous saviez. C'est certainement un Coran noble, dans un Livre bien gardé que seuls les purifiés touchent". On doit être bien habillé, assis dans un lieu propre, avoir la présence d'esprit, et commencer la lecture par la phrase: "Je cherche abri auprès de Dieu contre le diable". On ne doit pas interrompre la lecture pour parler avec les gens afin de ne pas mêler les paroles des humains avec les paroles de Dieu. De même, on ne doit pas rire ou plaisanter.

Il est illicite d'utiliser la lecture du Coran comme moyen pour mendier ou gagner son pain. Il est cependant une coutume dans certains pays de louer les services d'un lecteur aveugle qui chante le Coran dans les cérémonies accompagnant les funérailles. De même, il est permis d'enseigner le Coran contre salaire.

Il n'est pas permis de déposer le Coran par terre, de mettre d'autres choses au-dessus, de s'y appuyer. S'il est dans un tas de livre, il doit être au sommet. On n'a pas le droit de jeter les feuilles abîmées par terre; on doit soit les laver pour effacer l'écriture, soit les brûler, soit les enterrer.

Le Coran est récité du haut des minarets, à travers la radio et la télévision, et dans les réunions publiques. De nombreux sites Internet proposent le Coran récité par de fameux cheikhs ayant de belles voix. On parle de *tartil*³ ou de *tilawah*⁴. Même si la récitation est semblable au chant, il est interdit d'utiliser les versets du Coran dans les chansons. Marcel Khalifah, un chanteur chrétien libanais engagé, a soulevé une

¹ Sa'id: Al-jam', p. 372-373.

² Da'ud: 'Ulum, p. 102-114; 'Umar: Al-Qur'an, p. 168-183.

³ Ce terme se trouve dans les versets suivants: 25:32; 73:4.

⁴ Ce terme se trouve dans les versets suivants: 2:113; 2:121; 2:129; 2:151; 3:113; 3:164; 4:127; 5:1; 11:17; 17:107; 22:30; 22:72; 28:53; 28:59; 29:51; 33:34; 35:29; 39:71; 62:2; 65:11; 68:30; 92:2.

tempête pour avoir chanté un poème de Mahmud Darwish comportant la phrase coranique de l'histoire de Joseph: "J'ai vu en songe, onze étoiles, et aussi le soleil et la lune; je les ai vus prosternés devant moi" (12:4). Il a été accusé de se moquer des convictions religieuses des musulmans¹. Mais il fut acquitté par le tribunal le 15 décembre 1999.

II. Coran source du droit

1) Caractère obligatoire du Coran

Un professeur musulman écrit:

Il n'y a pas de divergences entre les musulmans que le Coran est imposable à tous (*hujjatun 'ala al-jami'*), et qu'il constitue la première source du droit musulman. Cela découle du fait qu'il provient de Dieu. La preuve qu'il provient de Dieu est son inimitabilité. Si l'on admet qu'il provient de la part de Dieu - en raison de son inimitabilité -, tout le monde devient obligé de le suivre².

Les auteurs contemporains qui réclament le retour au droit musulman invoquent de nombreux versets coraniques qui démontrent l'obligation pour un croyant de se soumettre à ce droit. Nous citons ici certains versets tirés d'un ouvrage contemporain³. De tels ouvrages se trouvent par centaines dans les librairies du monde arabe.

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (4:59).

N'as-tu pas vu ceux qui prétendent croire à ce qu'on a fait descendre vers toi et à ce qu'on a fait descendre avant toi? Ils veulent prendre pour juge le Démon, alors que c'est en lui qu'on leur a commandé de ne pas croire. Mais le Diable veut les égarer très loin, dans l'égarement (4:60).

Nous n'avons envoyé de Messenger que pour qu'il soit obéi, par la permission d'Allah (4:64).

Sur toi Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre (5:48).

Voici un livre que nous avons fait descendre sur toi, afin que - par la permission de leur Seigneur - tu fasses sortir les gens des ténèbres vers la lumière, sur la voie du Tout Puissant, du Digne de louange (14:1).

¹ Voir l'opinion de Muhammad Salim Al-'Awwa en faveur de Marcel Khalifah in: <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-4/alqawel.asp>. Voir aussi <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/qpolitic-1/qpolitic8.asp>.

² Zaydan: Al-wajiz, p. 152.

³ Yasin: Muqaddimah.

La seule parole des croyants, quand on les appelle vers Allah et Son messager, pour que celui-ci juge parmi eux, est: "Nous avons entendu et nous avons obéi". Voilà ceux qui réussissent (24:51).

Il faut relever ici que le Coran incite les croyants à ne pas trop solliciter la révélation pour résoudre leurs propres problèmes et de se débrouillent autant que possible tout seuls dans leur vie d'ici-bas:

Ô les croyants! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient. Si vous posez des questions à leur sujet, pendant que le Coran est révélé, elles vous seront divulguées. Allah vous a pardonné cela. Allah est Pardonneur et Indulgent. Un peuple avant vous avait posé des questions pareilles puis, devint de ce fait mécréant (5:101-102).

Mahomet aurait dit dans le même sens:

Le plus coupable parmi les musulmans est celui qui pose des questions sur des choses qui n'étaient pas interdites et le sont devenues à la suite de ses questions.

Dieu a imposé des devoirs que vous devez respecter; a fixé des limites que vous ne devez pas dépasser; a établi des interdictions que vous ne devez pas violer; et s'est tu sur certaines choses par pitié pour vous, sans qu'il les ait oubliées, que vous ne devez pas investiguer¹.

On demanda à Mahomet s'il fallait faire le pèlerinage chaque année. Il réprimanda le demandeur et interdit de poser des questions sur les choses inutiles: "Ne me posez pas de questions concernant les choses que j'ai délaissées. Des gens avant vous ont été perdus à cause de leurs nombreuses questions".

Le Coran va jusqu'à demander aux croyants de faire une aumône avant de venir questionner le Prophète afin qu'ils cessent de l'importuner:

Ô vous qui avez cru! Quand vous avez un entretien confidentiel avec le Messager, faites précéder d'une aumône votre entretien (58:12).

La réticence de Mahomet a été encore plus grande lorsque les questions touchaient aux domaines métaphysiques. Ainsi, il aurait conseillé à ses adeptes: "Si on fait mention du destin, retenez-vous". 'Umar (d. 644) a battu un homme qui voulait avoir le sens des mots obscurs comme *al-mursalat* et *al-'asifat* dans les versets 77:1-2². Il a aussi frappé quelqu'un qui lui posait des questions concernant les versets équivoques, l'a exilé de Médine et a interdit aux gens de s'asseoir près de lui afin d'éviter les controverses et la perversion.

Évoquant les versets 2:67-69, Ibn-'Abbas (d. v. 686) dit que Moïse avait prescrit le sacrifice d'une vache. Les juifs ont alors posé trop de questions concernant les qualités de la vache, et de ce fait Dieu a rendu leur tâche encore plus difficile alors qu'il aurait été satisfait d'une vache quelconque.

Malgré cette volonté de laisser aux individus leur liberté, une fois que la révélation a eu lieu, celle-ci devient obligatoire, et on ne peut plus revenir en arrière ou faire

¹ Al-Khudari: Tarikh, p. 17-19.

² Sur cette affaire, voir Al-Nimr: 'Ilm, p. 54-67.

semblant qu'elle n'existe pas. Cette obligation s'impose à tous, et non seulement à ceux qui ont provoqué la révélation.

2) Authentification du Coran

Pour qu'une loi soit obligatoire, elle doit être authentifiée comme provenant de l'autorité ayant la compétence de l'émettre et elle doit être conforme à la version originale de la loi, sans altération.

Il en est de même du Coran et des autres textes religieux. Les juristes avancent deux conditions pour qu'ils soient opposables aux musulmans:

- A) Il doit être prouvé que ces textes proviennent véritablement de la part de Dieu (*thubut nisbatih*).
- B) Il doit être prouvé que les textes qui sont dans nos mains ont été transmis sans interruption et sans altération (*thubut al-tawatur*)¹.

A) Authentification de la source divine et du texte des autres religions

Selon les musulmans, si un messager prétend qu'il vient de Dieu, il doit le prouver en faisant des miracles. Pour désigner les miracles, le Coran utilise parfois le qualificatif: "une autorité incontestable, une preuve évidente" (*sultan mubin*)².

Le Pharaon exige de Moïse, avant toute discussion, un miracle pour prouver qu'il vient de la part de Dieu:

Moïse dit: "Ô Pharaon, je suis un Messenger de la part du Seigneur de l'Univers, je ne dois dire sur Dieu que la vérité. Je suis venu à vous avec une preuve de la part de votre Seigneur. Laisse donc partir avec moi les Enfants d'Israël". "Si tu es venu avec un miracle, dit Pharaon, apporte-le donc, si tu es du nombre des véridiques". Il jeta son bâton et voilà que c'était un serpent évident. Il sortit sa main et voilà qu'elle était blanche éclatante, pour ceux qui regardaient (7:104-108).

Nous avons envoyé Moïse, avec Nos miracles et une autorité incontestable, à Pharaon et ses notables. Mais ils suivirent l'ordre de Pharaon, bien que l'ordre de Pharaon n'avait rien de sensé (11:96-97).

De même, selon le Coran, Jésus devait fournir des miracles aux juifs comme preuve qu'il est envoyé par Dieu:

En vérité, je viens à vous avec un signe de la part de votre Seigneur. Pour vous, je forme de la glaise comme la figure d'un oiseau, puis je souffle dedans: et, par la permission de Dieu, cela devient un oiseau. Je guéris l'aveugle-né et le lépreux, et je ressuscite les morts, par la permission de Dieu. Je vous apprends ce que vous mangez et ce que vous amassez dans vos maisons. Voilà bien là un signe, pour vous, si vous êtes croyants! Je confirme ce qu'il y a dans la Torah révélée avant moi, et je vous rends licite une partie de ce qui était interdit. J'ai certes apporté un signe de votre Seigneur. Craignez Dieu donc, et obéissez-moi (3:49-50).

¹ Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

² Ce terme se trouve dans les versets suivants: 11:96; 14:10; 23:45; 27:21; 37:156; 40:23; 44:19; 51:38; 52:38.

Bien que les musulmans croient que Moïse et Jésus ont bel et bien reçu une révélation de la part de Dieu, révélation dont l'origine divine est prouvée par des miracles, ils estiment que le texte dans lequel est consignée cette révélation a été altéré. De ce fait, les auteurs musulmans se réfèrent rarement aux livres sacrés juifs et chrétiens¹.

B) Authentification de la source divine du Coran

La question de l'attribution du Coran à Dieu est balayée du revers de la main par une personne rationnelle pour qui tout texte est forcément un produit humain, tout pousse de la terre, et rien ne descend du ciel. Mais pour le musulman, l'attribution du Coran à Dieu est une partie essentielle de sa foi, la nier l'expose à la mort. Sur quoi se basent les musulmans pour affirmer que le Coran provient de Dieu?

a) Pas de miracle de Mahomet

L'entourage de Mahomet lui demandait avec insistance de prouver son message par des miracles, comme l'avaient fait les précédents prophètes:

Ils jurent par Allah de toute la force de leurs serments, que s'il leur venait un miracle, ils y croiraient. Dis: "En vérité, les miracles ne dépendent que d'Allah". Mais qu'est-ce qui vous fait penser que quand cela arrivera, ils n'y croiront pas? (6:109).

Lorsqu'une preuve leur vient, ils disent: "Jamais nous ne croirons tant que nous n'aurons pas reçu un don semblable à celui qui a été donné aux messagers d'Allah" (6:124).

Ils disent: "Que ne fait-on descendre sur lui un miracle de son Seigneur?" Alors, dis: "L'inconnaissable relève seulement d'Allah. Attendez donc; je serai avec vous parmi ceux qui attendent" (10:20)².

Mahomet cependant n'a pas pu fournir de miracles. Le Coran explique la raison:

Il ne leur vient aucun des signes d'entre les signes de leur Seigneur, sans qu'ils ne s'en détournent (6:4; verset similaire 36:46).

Rien ne Nous empêche d'envoyer les miracles, si ce n'est que les Anciens les avaient traités de mensonges. Nous avons apporté aux Tamud la chamelle qui était un miracle visible: mais ils lui firent du tort. En outre, nous n'envoyons de miracles qu'à titre de menace (17:59).

Dans ce Coran, Nous avons certes cité, pour les gens, des exemples de toutes sortes. Si tu leur apportes un prodige, ceux qui ne croient pas diront: "Certes, vous n'êtes que des imposteurs" (30:58).

Mais malgré l'affirmation du Coran que Mahomet n'a pas fait de miracles, des auteurs musulmans n'ont pas hésité à broder et à inventer de nombreux miracles³ que

¹ Voir Partie II, chapitre V.

² Voir aussi les versets 13:7; 13:27; 20:133; 21:5; 29:50.

³ Voir par exemple une sélection de 35 miracles rapportés par Al-Ghazali (d. 1111): *Ihya' 'ulum al-din*, vol. 2, p. 383-387. De tels miracles sont repris par des auteurs contemporains. Voir p. ex. Jalhum et Hammad: *Mu'jizat al-Rasul*.

les auteurs musulmans contemporains mettent en doute¹. Parmi ces miracles, il y aurait:

- La fente de la lune par Mahomet, miracle rapporté par le Coran: "L'Heure approche et la lune s'est fendue" (54:1). Al-Haddad répond que ce verset concernerait le jugement dernier, et donc pas un miracle survenu du temps de Mahomet².
- Le voyage nocturne de Mahomet, miracle signalé par le Coran: "Gloire et Pureté à Celui qui, de nuit, fit voyager Son serviteur, de la Mosquée Al-Haram [de la Mecque] à la Mosquée Al-Aqsa [de Jérusalem] dont Nous avons béni l'alentour, afin de lui faire voir certaines de Nos merveilles. C'est Lui, vraiment, qui est l'Audient, le Clairvoyant" (17:1). Les versets 53:3-18 se rapporteraient aussi à cet événement. Al-Haddad commente que ce miracle est survenu la nuit, et donc personne ne l'a vu³.
- Ouverture de la poitrine de Mahomet et sa purification par l'ange, miracle déduit du Coran: "N'avons-Nous pas ouvert pour toi ta poitrine? Ne t'avons-Nous pas déchargé du fardeau qui accablait ton dos?" (94:1-3). Al-Haddad répond que l'expression "ouvrir la poitrine" signifie tout simplement la consolation de Mahomet⁴.

b) Coran lui-même un miracle

Les auteurs musulmans, tant classiques que contemporains, estiment que le miracle qui prouve l'origine divine du Coran est son inimitabilité. C'est ce qu'on appelle *al-i'jaz*. Ce terme arabe provient du verbe *'ajiza* (être incapable) dont est formé le terme *mu'jizah* (miracle). Il indique l'incapacité de produire un texte similaire au Coran.

Le Coran lance en effet à ses opposants un défi en plusieurs étapes. Il commence par leur demander de présenter un livre similaire:

Dis: "Même si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne sauraient produire rien de semblable, même s'ils se soutenaient les uns les autres" (17:88).

Ensuite, il les défie de présenter dix chapitres:

Ou bien ils disent: "Il l'a forgé" - Dis: "Apportez donc dix chapitres semblables à ceci, forgés par vous. Appelez qui vous pourrez pour vous aider, hormis Allah, si vous êtes véridiques" (11:13).

Ensuite, il les défie de présenter un seul chapitre:

Ils disent: "Il l'a inventé?" Dis: "Composez donc une Sourate semblable à ceci, et appelez à votre aide n'importe qui vous pourrez, en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques (10:38).

¹ Voir sur ces auteurs Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 87-94.

² Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 47 et 109-110.

³ Sur ce miracle, voir Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 47 et 97-104.

⁴ Sur ce miracle, voir Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 95-97. On retrouve l'expression "ouvrir la poitrine" dans les versets 6:125, 20:25 et 39:22.

Si vous avez un doute sur ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins (les idoles) que vous adorez en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques. Si vous n'y parvenez pas et, à coup sûr, vous n'y parviendrez jamais, parez-vous donc contre le feu qu'alimenteront les hommes et les pierres, lequel est réservé aux infidèles (2:23-24).

Enfin, il les défie de présenter un seul récit:

Ils disent: "Il l'a inventé lui-même?" Non, mais ils ne croient pas. Eh bien, qu'ils produisent un récit pareil à lui, s'ils sont véridiques (52:33-34).

Évoquant ce défi, un auteur contemporain écrit:

Le défi fut lancé par le Prophète quand il se déclara Messager de Dieu, présentant comme preuve le Coran qu'il récitait et qui lui était révélé par Dieu. À ses détracteurs, il dit: si vous doutez de l'origine divine de ce texte, si vous croyez qu'il est l'œuvre d'un être humain, alors produisez un texte pareil, ou seulement dix sourates [chapitres] ou même une seule! Il les défia sur un ton provocateur. Il utilisa des expressions vexantes et sarcastiques qui incitent à agir et combattre... Aucun obstacle ne les empêchait de relever le défi. En effet, le Coran est formulé dans une expression arabe, son lexique et son style sont donc ceux des Arabes... Ces derniers ne purent pas le faire; ce n'était pas faute de volonté ou de motivation mais faute de capacité. Si seulement les détracteurs du Coran avaient réussi à l'imiter, ils auraient pu sauver l'honneur de leurs dieux, réduire au silence celui qui s'était moqué d'eux et se préserver de la guerre. Mais, au lieu de rivaliser avec le Coran, ils conspirèrent contre le Prophète. N'était-ce pas là la preuve de leur impuissance et de leur capitulation devant le caractère divin et inimitable du Coran? Ils avaient donc ainsi reconnu qu'il était au-dessus des moyens humains et que son auteur était bel et bien Dieu¹.

Mais en quoi consiste ce défi? S'agit-il de produire un texte équivalent sur le plan linguistique, comme semble l'indiquer la citation susmentionnée? Le Coran ne le dit pas. Si tel était le cas, certains objecteraient que la langue du Coran pouvait être un défi aux Arabes qui parlent cette langue, mais pas pour les non-Arabes. On y répond que si les Arabes, malgré leur éloquence, n'ont pas pu relever le défi coranique; à plus forte raison, les non-Arabes ne pourront pas le faire, même s'ils apprenaient la langue arabe².

Les auteurs musulmans élargissent les éléments composant ce défi à l'infini. Hasab-Allah écrit:

Le caractère miraculeux du Coran provient de l'éloquence de ses termes et de son style, de sa légèreté sur la langue, de sa bonne tonalité pour l'écoute, de sa prise sur les cœurs, de l'information concernant ce qui est inconnu dans le passé ou l'avenir, de la morale supérieure et vertueuse qu'il comporte, de sa loi juste et complète apte à gouverner tous les gens en tout lieu et en tout temps, et ensuite du manque de contradictions internes: "Ne méditent-ils donc pas sur le Coran?"

¹ Hallaf: Les fondements, p. 36-38. Voir dans le même sens Hasab-Allah, p. 18-19.

² Hasab-Allah, p. 20.

S'il provenait d'un autre qu'Allah, ils y trouveraient certes maintes contradictions!" (4:82).

Le Coran a réuni toutes ces qualités malgré le fait que celui qui l'a rapporté est un enfant orphelin, pauvre, élevé parmi des polythéistes, sans jamais suivre un maître, et sans jamais écrire un mot. Dieu dit: "Nous savons parfaitement qu'ils disent: ce n'est qu'un être humain qui le lui enseigne. Or, la langue de celui auquel ils font allusion est étrangère non arabe, et celle-ci est une langue arabe bien claire" (16:103). Dieu dit aussi: "C'est ainsi que Nous t'avons fait descendre le Livre. Ceux à qui Nous avons donné le Livre y croient. Parmi ceux-ci, il en est qui y croient. Seuls les mécréants renient Nos versets. Avant cela, tu ne récitais aucun livre et tu n'en n'écrivais aucun de ta main droite. Sinon, ceux qui nient la vérité auraient eu des doutes" (29:47-48).

Il faut ajouter à ces éléments la preuve vécue que les individus et les groupes guidés par les directives et les normes du Coran ont connu le progrès et constituent une nation modèle dont on ne connaît pas d'équivalent dans l'histoire¹.

Khallaf écrit:

Les spécialistes s'accordent sur le fait que le caractère inimitable du Coran est multifactoriel. Les hommes sont incapables de produire un texte semblable au Coran tant du point de vue du lexique que du sens et de la valeur spirituelle. Sa supériorité s'affirme donc de plusieurs manières. Par ailleurs, il est bien connu que l'esprit humain n'a pas encore percé tous les secrets de l'aspect miraculeux du texte coranique. Le voile se lève sur ces secrets au fur et à mesure que les croyants étudient le Coran, et que les scientifiques découvrent les lois qui régissent l'univers et les merveilles des êtres vivants. Oui, chaque découverte vient confirmer le caractère divin du Coran².

Mustafa Mahmud écrit à propos de son retour à la foi:

J'ai lu le Coran. La mélodie et le rythme de sa langue surprirent mon oreille. Son contenu émerveilla mon esprit. Qu'il ait à répondre aux questions concernant la politique, l'éthique, la législation, le cosmos, la vie, l'âme ou la société, le Coran apporte toujours le dernier mot, bien qu'il ait été révélé depuis plus de 1300 ans... Il est en accord avec toutes les sciences les plus récentes, bien qu'il nous soit parvenu par l'intermédiaire d'un bédouin analphabète qui vivait dans un peuple arriéré et éloigné de la lumière des civilisations. J'ai lu la vie de cet homme, ce qu'il a fait... et je me suis dit: oui, c'est un prophète! Il est impossible qu'il en soit autrement!³

Le monde politique n'échappe pas à de telles extrapolations. Dans un discours diffusé par la radio, la télévision et la presse, Sadate affirmait:

L'islam n'est pas simplement des dévotions, des rites de pèlerinage, des homélies morales, des lectures mécaniques du Livre de Dieu. Non. Notre Coran est une encyclopédie complète qui n'a laissé aucun côté de la vie, de la pensée, de

¹ Ibid., p. 19.

² Ibid., p. 39.

³ Mahmoud: Dialogue avec un ami athée, p. 217.

la politique, de la société, des secrets cosmiques, des mystères de l'âme, des transactions, du droit familial, sans qu'il ait donné d'opinion. L'aspect prodigieux, miraculeux de la législation coranique est qu'elle convient à toute époque¹.

Sadate ne fait que répéter ce que le Coran dit de lui-même:

Le faux ne l'atteint d'aucune part, ni par devant ni par derrière: c'est une révélation émanant d'un Sage, Digne de louange (41:42).

Nous n'avons rien omis d'écrire dans le Livre (6:38).

Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose (16:89).

On retiendra de ce qui précède que la preuve de l'origine divine du message de Mahomet se base principalement sur quatre éléments: la perfection du texte, la connaissance du passé et la prédiction de l'avenir, la conformité avec la science et l'analphabétisme de Mahomet. Ces arguments sont enseignés dans les facultés de droit et reviennent constamment dans toute discussion avec les musulmans. Il est important d'en dire un mot.

c) Perfection du texte

Cet argument regroupe différents éléments: la langue, le style, l'absence de contradiction interne, la cohésion des idées énoncées, etc. Nous avons déjà cité des extraits de Hasab-Allah et de Khallaf sur ces questions. Nous citons deux autres passages de Khallaf:

Le texte coranique se compose de six mille versets. Il comprend une variété de formes d'expression et de style. Il traite de divers sujets d'ordre cultuel, moral et juridique. Il contient tout à la fois une cosmogonie, une éthique sociale et une métaphysique. Toutefois, l'expression de l'ensemble est toujours de qualité constante, d'un verset à l'autre le style est égal à lui-même. Les termes sont tous pertinents et précis. Le niveau de la rhétorique est le même tout au long du texte. L'expression correspond parfaitement à la situation décrite ou à la prescription donnée. Chaque mot est nécessaire là où il est. Son contenu ne souffre d'aucune contradiction interne ni ses prescriptions d'aucune opposition entre elles. Ses objectifs vont tous dans la même direction, ses principes et ses préceptes s'affirment les uns les autres. S'il était l'œuvre d'êtres humains - individus ou groupes - il souffrirait de contradictions dans son expression et dans son contenu².

Il n'existe dans le Coran aucun terme qui puisse choquer l'oreille ou qui soit incompatible avec les termes précédents ou suivants. Ses mots forment un ensemble cohérent et harmonieux, et ses expressions variées conviennent parfaitement aux situations qu'elles décrivent; il est le modèle parfait de l'art du discours³.

¹ Al-Ahram, 1.6.1976, p. 6.

² Hallaf: Les fondements, p. 39.

³ Ibid., p. 45. Cet auteur consacre les pages 39-41 et 45-46 à cet argument.

L'argument de la perfection du texte du Coran est sujet à caution. Nous en avons largement parlé plus haut¹. Il démontre l'incapacité des musulmans de lire objectivement le Coran, soit parce qu'ils ne peuvent le faire en raison des conséquences fatales d'une telle lecture, soit parce que leur esprit est obnubilé par un discours apologétique maintes fois ressassé depuis quatorze siècles.

d) Connaissance du passé et prédiction de l'avenir

Khallaf écrit:

Le Coran raconte ... l'histoire de peuples disparus depuis l'antiquité et qui n'ont pas laissé de traces. Ceci est une preuve supplémentaire qu'il provient de Dieu, qui seul connaît le passé, le présent et l'avenir.

Cet auteur cite le verset du Coran:

Voilà quelques nouvelles de l'Inconnaissable que Nous te révélons. Tu ne les savais pas, ni toi ni ton peuple, avant cela (11:49)².

À part la connaissance du passé, le Coran prédirait l'avenir. Deux exemples sont généralement cités. Le premier concerne la victoire des Byzantins sur les Perses. Le Coran dit:

Les Romains ont été vaincus, dans le pays voisin, et après leur défaite ils seront les vainqueurs, dans quelques années (30:2-4).

Le deuxième exemple est d'actualité. Le Coran dit:

Nous avons décrété pour les Enfants d'Israël, dans le Livre: "Par deux fois vous sèmerez la corruption sur terre et vous allez transgresser d'une façon excessive". Lorsque vint l'accomplissement de la première de ces deux prédictions, Nous envoyâmes contre vous certains de Nos serviteurs doués d'une force terrible, qui pénétrèrent à l'intérieur des demeures. La prédiction fut accomplie. Ensuite, Nous vous donnâmes la revanche sur eux; et Nous vous renforçâmes en biens et en enfants. Nous vous fîmes un peuple plus nombreux: "Si vous faites le bien, vous le faites à vous-mêmes; et si vous faites le mal, vous le faites à vous aussi". Puis, quand vint la dernière prédiction, ce fut pour qu'ils affligent vos visages et entrent dans la Mosquée comme ils y étaient entrés la première fois, et pour qu'ils détruisent complètement ce dont ils se sont emparés" (17:4 -7)³.

Citant ce dernier passage, Mustafa Mahmud dit que le Coran a prévu la création d'Israël et sa chute⁴. As'ad Al-Tammimi, ancien Cheikh de la Mosquée Al-Aqsa de Jérusalem, a écrit un livre inspiré par ce passage avec le titre évocateur: "La disparition d'Israël est une nécessité selon le Coran". Selon cet auteur, ce verset prévoit deux entrées des musulmans à Jérusalem. La première est celle survenue lors de la conquête musulmane de la Palestine. La deuxième est proche⁵. Mais cette interprétation est rejetée par le Grand Mufti de Jordanie, le Cheikh 'Abd-Allah Al-Qalqili qui estime que les deux destructions dont il est question sont survenues, l'une avec

¹ Voir Partie II, chapitre I.I.3.

² Hallaf: Les fondements, p. 45.

³ Ces deux exemples sont cités par Hallaf: Les fondements, p. 44-45.

⁴ Mahmud: Al-Qur'an, p. 239.

⁵ Al-Tammimi: Zawal, p. 17-21.

la conquête babylonienne, et l'autre avec la conquête de Titus en l'année 70. Il ajoute que les musulmans recourent à de telles interprétations chaque fois qu'un malheur les frappe. Ils cherchent dans le Coran ou dans les recueils de la Sunnah une solution à ce malheur, croyant que Dieu a prévu leur libération sans qu'ils fassent le moindre effort, pour la simple raison qu'ils sont musulmans¹.

Rappelons ici que le Coran répète à plusieurs reprises que la connaissance des secrets reste du domaine de Dieu et que Mahomet n'a pas été doté d'un tel don:

Dis-leur: "Je ne vous dis pas que je détiens les trésors d'Allah, ni que je connais l'Inconnaissable" (6:50).

Si je connaissais l'Inconnaissable, j'aurais eu des biens en abondance, et aucun mal ne m'aurait touché. Je ne suis, pour les gens qui croient, qu'un avertisseur et un annonciateur (7:188)².

Cette manière d'utiliser les textes religieux "prophétiques" à des fins politiques se retrouve dans d'autres religions. C'est le cas dans des sectes protestantes³. Il en est de même chez certains milieux juifs. Ainsi, le 20 mars 2003, l'édition Internet du *Jerusalem Post* distribuait à ses lecteurs une publicité pour un CD développé par des scientifiques et des mathématiciens israéliens sur le code de la Bible. Il permettait, selon ladite publicité, de trouver dans la Bible tous les événements passés, présents et à venir ainsi que le nom de chacun des lecteurs⁴.

e) Conformité à la science

Cet argument très à la mode aujourd'hui n'était pas invoqué par les auteurs musulmans classiques. Khallaf le résume comme suit:

Dieu a révélé le Coran pour servir de preuve à son Prophète et de lois fondamentales aux êtres humains. Il ne l'a pas destiné à être un traité scientifique expliquant la création de l'univers et de l'homme, et décrivant les mouvements des astres. Cependant - pour prouver l'existence de Dieu, son unicité et pour rappeler aux humains ses bienfaits, etc. - certains versets coraniques évoquent des lois naturelles qui régissent l'univers. La science moderne a prouvé l'exactitude des données coraniques et a ainsi confirmé l'origine divine de ce texte. En effet, les contemporains du Prophète ne connaissaient rien des vérités scientifiques citées dans le Coran. Ainsi, chaque fois que la science permet de découvrir une loi naturelle que le Coran a mentionnée, cela témoigne à nouveau qu'il provient de Dieu⁵.

Khallaf cite ici un verset coranique qui établit un lien entre la provenance divine du Coran et les données scientifiques:

¹ Al-Qalqili: Al-fatawa, p. 97-105.

² Voir aussi 6:59; 10:20; 11:31; 16:77; 27:65.

³ Voir par exemple: Malgo: Que Dit la Bible sur la fin du monde; Malgo: Jérusalem aboutissement de tous les chemins; Despagne: Le Moyen-Orient et les choses qui doivent arriver bientôt; Despagne: Israël an 40: 1948-1988.

⁴ <http://www.jewishsoftware.com/jptcoffer.htm>.

⁵ Hallaf: Les fondements, p. 41-42.

Dis: "Voyez-vous? Si ceci émane d'Allah et qu'ensuite vous le reniez; qui se trouvera plus égaré que celui qui s'éloigne dans la dissidence?" Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est cela, la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose? (41:52-53).

Parmi les versets qui, selon Khallaf, comportent des vérités scientifiques inconnues du temps de Mahomet, nous citons les trois suivants:

Ceux qui ont mécru, n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre formaient une masse compacte? Ensuite Nous les avons séparés et fait de l'eau toute chose vivante. Ne croiront-ils donc pas? (21:30).

Nous avons certes créé l'homme d'un extrait d'argile, puis Nous en fîmes une goutte de sperme dans un reposoir solide. Ensuite, Nous avons fait du sperme une adhérence; et de l'adhérence Nous avons créé un embryon; puis, de cet embryon Nous avons créé des os et Nous avons revêtu les os de chair. Ensuite, Nous l'avons transformé en une tout autre création. Gloire à Allah le Meilleur des créateurs! (23:12-14).

Tu verras les montagnes - tu les crois figées - alors qu'elles passent comme des nuages. Telle est l'œuvre d'Allah qui a tout façonné à la perfection. Il est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites! (27:88)¹

Une encyclopédie sur le Coran dit que les vérités scientifiques doivent être jugées à la lumière du Coran et non pas le contraire, car le texte coranique est une révélation de la part de l'omniscient. Si donc une connaissance scientifique contredit le Coran elle doit être rejetée².

Le médecin Maurice Bucaille a contribué à ce courant connu parmi les chrétiens sous le nom de *concordisme* et qui consiste à vouloir faire concorder les écritures saintes avec le savoir actuel. Son ouvrage *La Bible, le Coran et la science: les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes* a été traduit en une dizaine de langues, dont l'arabe. Ce médecin estime que le Coran, contrairement à la Bible et au Nouveau Testament, est parfaitement en conformité avec la science. Le dernier paragraphe de son livre résume la démarche de cet auteur et de ses semblables:

On ne peut pas concevoir que beaucoup d'énoncés coraniques qui ont un aspect scientifique aient été l'œuvre d'un homme en raison de l'état des connaissances à l'époque de Mahomet. Aussi est-il parfaitement légitime non seulement de considérer le Coran comme l'expression d'une révélation, mais encore de donner à la Révélation coranique une place tout à fait à part en raison de la garantie d'authenticité qu'elle offre et de la présence d'énoncés scientifiques qui, examinés à notre époque, apparaissent comme un défi à l'explication humaine³.

¹ Ibid., p. 42-44.

² Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 699. Cette encyclopédie consacre les pages 692-723 à la science dans le Coran.

³ Bucaille: La Bible, p. 254. Nombreux sont les auteurs musulmans qui font l'éloge de cet ouvrage. Voir à cet effet: Al-Nimr: 'Ilm, p. 154-157; Al-Bahnasawi: Al-Sunnah, p. 314-320.

Cet auteur revient sur le même thème dans un ouvrage écrit avec Mohamed Talbi¹, intellectuel musulman et professeur à la faculté des lettres de Tunis. Après avoir exposé l'opinion des adeptes et des opposants d'une telle tendance dans le monde musulman², Mohamed Talbi nous livre sa propre pensée:

Nous refusons [...], au nom du respect que nous devons à l'autre, de considérer tous ceux qui travaillent dans cette direction [...] comme de fieffés imbéciles. Nous constatons seulement [...] que si certaines propositions suscitent, par leur sérieux et les compétences de leurs auteurs, au moins l'intérêt et la réflexion, d'autres, par contre, aventureuses et formulées, avec une assurance qui n'est qu'une déconcertante et désarmante naïveté, par des amateurs sans connaissance ni science ni préparation adéquate, rejoignent les fantaisies de veine populaire de toujours³.

On ne doit rejeter aucune clé qui ouvre le sens d'un Livre qui demeure cependant, et ceci est essentiel, exclusivement *Hudan lil-nas*, Guidance pour les hommes (2:185)⁴.

Un exemple invoqué par les musulmans pour prouver l'origine divine du Coran concerne les deux passages du Coran traitant des deux mers qui ne se mélangeraient pas:

C'est Lui qui donne libre cours aux deux mers: l'une douce, rafraîchissante, l'autre salée, amère. Il assigne entre les deux une zone intermédiaire et un barrage infranchissable (25:53).

Il a donné libre cours aux deux mers pour se rencontrer; il y a entre elles une barrière qu'elles ne dépassent pas (55:19-20).

Le commandant Cousteau a documenté qu'aux endroits où deux mers différentes se rencontrent, notamment lorsque l'eau de la mer Méditerranée pénètre dans l'océan Atlantique, au niveau du détroit de Gibraltar, une barrière sépare les deux mers de façon à ce que chacune conserve la température, la salinité et la densité qui lui sont propres. Selon une rumeur que les musulmans continuent à répandre, rumeur démentie par la famille de Cousteau déjà en 1991, celui-ci se serait converti à l'islam après avoir découvert ce phénomène décrit par le Coran. Or, ce phénomène, comme le signale Cousteau, était connu des Phéniciens, plusieurs siècles avant Jésus Christ, donc bien avant le Coran. Signalons que le Coran se contredit ici. Il parle d'une barrière, qui voudrait dire que le mélange serait impossible, alors que l'eau salée et l'eau douce se mélangent après des phases de transitions⁵.

f) Secret mathématique du Coran

Un des arguments invoqué par les musulmans pour prouver l'origine divine du Coran est le chiffre 19 qui figure dans le passage suivant:

¹ Bucaille; Talbi: *Réflexions*, p. 157-245.

² Ibid., p. 55-76.

³ Ibid., p. 67.

⁴ Ibid., p. 74-75.

⁵ Voir sur ce débat <http://www.coranix.com/biblio/cousteau.htm>.

Je vais le brûler dans le Feu intense. Qui te dira ce qu'est le Feu intense? Il ne laisse rien et n'épargne rien; Il brûle la peau et la noircit. Ils sont *dix neuf* à y veiller. Nous n'avons assigné comme gardiens du Feu que les Anges. Cependant, Nous n'en avons fixé le nombre que pour éprouver les mécréants, et aussi afin que ceux à qui le Livre a été apporté soient convaincus, et que croisse la foi de ceux qui croient, et que ceux à qui le Livre a été apporté et les croyants n'aient point de doute; et pour que ceux qui ont au cœur quelque maladie ainsi que les mécréants disent: "Qu'a donc voulu Allah par cette parabole?" (74:26-31).

Il est fait appel à l'ordinateur pour prouver que la structure du Coran est régie par le chiffre 19 ou ses multiples. Cette méthode, utilisée par les fundamentalistes juifs et protestants pour prouver l'origine divine de la Bible¹, a été inventée par Rashad Khalifa² et elle a été poursuivie par son courant après son assassinat en 1990³. Un autre auteur musulman invoque le chiffre 7 qui revient plusieurs fois dans le Coran⁴.

g) Analphabétisme de Mahomet

Cet argument sert à renforcer les précédents. Le Coran, disent les musulmans, est d'autant plus prodigieux, et donc de provenance divine, que Mahomet est un homme illettré, incapable de le faire de lui-même ou de le copier des écrits des autres nations comme on le lui reprochait. Répondant aux détracteurs de Mahomet, le Coran dit:

Avant cela, tu ne récitais aucun livre et tu n'en écrivais aucun de ta main droite. Sinon, ceux qui nient la vérité auraient eu des doutes (29:48).

Pour affirmer que Mahomet était illettré (*ummi*), les musulmans s'appuient sur le Coran:

Ceux qui suivent le Messenger, le Prophète illettré qu'ils trouvent mentionné chez eux dans la Torah et l'Évangile (7:157).

Dis: "Ô hommes! Je suis pour vous tous le Messenger d'Allah, à Qui appartient la royauté des cieux et de la terre. Pas de divinité à part Lui. Il donne la vie et Il donne la mort. Croyez donc en Allah, en Son messenger, le Prophète illettré qui croit en Allah et en Ses paroles. Suivez-le afin que vous soyez bien guidés" (7:158).

L'expression *Prophète ummi*, comprise par les musulmans dans le sens de *Prophète illettré*, désigne en fait celui qui n'a pas d'écriture sacrée, un Gentil, un païen, et que les juifs qualifient de *goy*. Les chrétiens désignent Paul comme étant l'*apôtre des*

¹ Voir *La Découverte extraordinaire de 8 savants israéliens*, document publié par le Centre Missionnaire, 29270 Carhaix en France.

² Khalifah: Mu'jizat. Pour une critique de ce courant en général et de cet auteur en particulier, voir Bint-al-Shati': Qira'ah fi watha'iq al-baha'iyyah, p. 195 et sv..

³ Voir <http://www.submission.org/math-part2.html>. Pour une critique, voir <http://www.mostmerciful.com/nrashad.htm>; <http://www.answering-islam.org/Nehls/Ask/number19.html>.

⁴ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 41-42.

Gentils, c'est-à-dire, l'apôtre chargé de convertir les païens qui n'ont pas de texte sacré¹. C'est dans ce sens que le Coran utilise ce terme pour désigner les non-juifs:

Il y a parmi eux des illettrés qui ne savent rien du Livre hormis des prétentions et ils ne font que des conjectures (2:78).

Dis à ceux à qui le Livre a été donné, ainsi qu'aux illettrés: "Avez-vous embrassé l'islam?" S'ils embrassent l'islam, ils seront bien guidés (3:20).

Ces Arabes qui n'ont pas de livre n'ont aucun chemin pour nous contraindre. Ils profèrent des mensonges contre Allah alors qu'ils savent (3:75).

C'est Lui qui a envoyé à des gens sans Livre un Messenger des leurs qui leur récite Ses versets, les purifie et leur enseigne le Livre et la Sagesse (62:2).

Nous reprenons ici la traduction de Hamidullah qui traduit le terme *ummi* parfois par illettré et parfois par gens sans livre. Ce dernier sens nous paraît plus approprié. Al-Qurtubi (d. 1272) rapporte d'Ibn-'Abbas (d. v. 686), que le terme *ummi* s'appliquait à tous les Arabes, ceux qui savaient écrire et ceux qui ne le savaient pas, parce qu'ils n'avaient pas de livre révélé². Contrairement à l'opinion musulmane dominante, 'Abd-al-Mun'im Al-Hafni, auteur d'une encyclopédie du Coran, accepte désormais l'idée que le terme *prophète ummi* désignant Mahomet signifie un prophète provenant d'une nation sans livre, et non pas un prophète illettré. Il va jusqu'à dire que Mahomet, qui se qualifiait comme le plus éloquent parmi les Arabes, ne pouvait l'être que s'il excellait en lecture et en écriture³.

Quelle que soit l'interprétation qu'on donne au terme coranique *ummi*, les musulmans sont unanimes à dire que le Coran n'a pas été écrit par Mahomet, et il n'en est pas l'auteur. Mahomet n'est que le canal par lequel Dieu a transmis le Coran à l'humanité, par la voie de la révélation. Quiconque affirme que Mahomet est l'auteur du Coran, fut-il chrétien vivant en Occident, est considéré comme un blasphémateur pour les musulmans. Ainsi, dans une lettre parue dans le Courrier de Genève le 19 août 1994, Mme Fawzia Al-Ashmawi, enseignante à l'Université de Genève, a fortement réagi face à un dessin humoristique sur le Coran publié par la Tribune de Genève le 8 août 1994 qui indique sur la couverture du Coran le nom de son auteur "Mahomet". Or, dit-elle, le Coran n'a pas pour auteur Mahomet, mais Dieu lui-même. "Tant que l'Occident gardera cette attitude d'indifférence et de manque d'intérêt vis-à-vis des musulmans, il ne doit pas s'étonner des réactions violentes de la part des fondamentalistes, lorsqu'on touche de près ou de loin, à ce qu'ils ont de plus sacré, le Coran"⁴.

h) Inimitable dans son origine

Le professeur tunisien Abdelmajid Charfi donne sa façon de comprendre le défi de l'inimitabilité du Coran. Il écrit:

¹ Voir sur ce débat Blachère: Introduction, p. 6-12.

² Al-Qurtubi: *Al-jami' li-ahkam al-Qur'an*, vol. 18, p. 91-92.

³ Al-Hafni: *Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim*, vol. I, p. 178-181.

⁴ Voir cette lettre et les réactions qu'elle a suscitées dans Aldeeb Abu-Sahlieh: *Les musulmans en Occident*, p. 100-102.

Quand le Coran défie les incroyants de présenter dix sourates, ou même une seule sourate semblable, ce n'est pas parce que son éloquence serait inimitable, mais plutôt parce que sa source divine n'est pas à la portée du commun des mortels et que seuls les prophètes et les envoyés y ont accès. Certes, il est incontestable que le style du Coran est raffiné, distingué, hors pair, et il n'est aucun lecteur ou auditeur qui ne soit conscient de cette singularité. Mais si nous prenons toutes les grandes œuvres d'art, en vers ou en prose, tableaux, sculptures, chefs-d'œuvre de musique, etc., chacune d'elles est inimitable dans son genre, en dépit de son caractère humain. Tout ce qu'on peut faire en présence d'un chef-d'œuvre, c'est de le copier. Mais une copie est toujours inférieure à l'original¹.

i) Imiter le Coran est interdit

Si les musulmans répètent à l'envi, le défi coranique qu'il est impossible de l'imiter, ceci ne signifie pas pour autant qu'ils permettent une telle imitation. Toute personne qui proposerait un ouvrage concurrent au Coran subirait les pires critiques et risque sa vie. Le fameux poète Al-Mutanabbi (d. 965) en a fait les frais dans le passé en proposant de relever le défi coranique. Dans notre temps, le Pasteur Anis Shorosh, un auteur chrétien d'origine palestinienne vivant aux États-Unis, a publié un ouvrage de style coranique appelé *Al-Furqan al-haq* (The True Furqan)². *Al-Furqan* est un des noms du Coran. Selon ce pasteur, l'ouvrage en question aurait été écrit en sept jours (le Coran a été révélé en une vingtaine d'année!) par un poète arabe d'origine bédouine anonyme qui prétend recevoir une inspiration divine au même titre que Mahomet³. Comme on peut l'imaginer, cet ouvrage suscite une vive réaction de la part des musulmans qui demandent des gouvernements, des institutions et des privés d'interdire sa distribution et d'intenter des procès contre ceux qui contribuent à sa publication et à sa diffusion. Ils estiment que cet ouvrage fait partie de la guerre de l'Occident et des sionistes contre les musulmans, et vise à détourner les musulmans de leur foi. Le Cheikh de l'Azhar a interdit la diffusion de cet ouvrage et sa consultation par des musulmans⁴.

C) Authentification du texte du Coran

Il ne suffit pas d'affirmer que le Coran soit l'œuvre de Dieu. Il faut encore savoir si le Coran comporte toute la révélation confiée à Mahomet. La doctrine officielle répond par l'affirmative, mais certains se permettent d'en douter.

a) Doctrine officielle

La doctrine officielle affirme que le texte coranique reproduit la révélation faite par Dieu à Mahomet, sans aucune altération possible. Le Coran ne dit-il pas: "En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien" (15:9)?

Pour démontrer que le texte coranique est authentique, les auteurs musulmans disent que l'ange Gabriel a rencontré Mahomet annuellement pour une mise au point

¹ Charfi: L'Islam entre le message et l'histoire, p. 57.

² Voir le texte et une traduction anglaise in: <http://www.islam-exposed.org/>.

³ <http://www.focusing-on-islam.com/Assets/PDF%20Docs/Summer%20Newsletter.pdf>.

⁴ http://www.islammemo.cc/news/one_news.asp?IDnews=51555.

des textes révélés au cours de l'année précédente. Avant la mort de Mahomet, l'ange a fait une révision totale et ainsi le Coran s'est trouvé entièrement codifié, structuré et complété selon la volonté divine. Ils ajoutent que Mahomet lui-même dictait à ses secrétaires ce qui lui avait été révélé et leur indiquait l'emplacement dans le Coran de chaque passage révélé. Ils affirment, en outre, que les califes qui ont présidé à la collecte du Coran ont soigneusement veillé à ce que le texte écrit correspondât exactement à ce qui avait été révélé à Mahomet, ceci en recourant aux supports épars existants et aux témoignages des compagnons de Mahomet qui avaient appris le Coran par cœur.

b) Mise en question de l'authenticité du Coran

"S'interroger sur l'authenticité du texte coranique relève aujourd'hui du blasphème, d'un acte particulièrement sacrilège envers un des principaux dogmes de l'islam, voire le plus important, après la croyance en Dieu et en son Prophète"¹, écrit Mondher Sfar, un Tunisien marxiste vivant à Paris, et qui, pour cette raison, ose mettre en question cette authenticité dans un ouvrage paru dans cette même ville en 2000.

L'auteur ne croit pas que Dieu ait révélé le Coran. Mais ce qui l'intéresse est de savoir si le texte dont nous disposons correspond à l'original conservé au ciel sur une tablette (85:22; 43:4), original à partir duquel l'ange Gabriel communiquait la révélation à Mahomet. Pour y répondre, il se base sur le texte coranique lui-même et sur les péripéties qui ont accompagné sa collecte. Il cite à cet égard le Coran qui dit:

Dis: "Si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur, certes la mer s'épuiserait avant que ne soient épuisées les paroles de mon Seigneur, quand même Nous lui apporterions son équivalent comme renfort" (18:109)².

Sfar ajoute que le Coran indique que certains passages ont été révélés mais, par la suite, abrogés tout en figurant toujours dans le texte, d'autres ont été révélés mais Mahomet les aurait oubliés (2:106). Le démon lui-même s'est mêlé à la révélation en faisant croire à Mahomet, qu'il s'agissait de textes divins (6:112; 22:52-53). Le Coran dit aussi qu'il comporte des versets constituant l'essentiel du livre (*um al-kitab*) et d'autres qui sont équivoques (3:7)³.

Ces éléments coraniques et tant d'autres prouvent, selon Sfar, que le texte actuel du Coran ne correspond pas à celui qui est auprès de Dieu. Par conséquent, le verset 15:9 qui comporte l'engagement de Dieu de sauvegarder la révélation concerne non pas le texte que nous avons, mais celui que Dieu possède sur la tablette⁴.

Sfar relève ensuite que la collecte du Coran et sa mise en forme sont passées par différentes étapes accompagnées de manipulations qui ont abouti au texte actuel, disloqué et désorganisé, comportant des anomalies et des imperfections sur le plan du style et de la langue dont nous avons parlé plus haut. Le Coran en notre possession ne pourrait, par conséquent, être conforme à ce qui est sorti de la bouche de

¹ Sfar: *Le Coran est-il authentique?*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 38-40.

³ *Ibid.*, p. 31-33.

⁴ *Ibid.*, p. 15-18.

Mahomet, et encore moins au texte conservé auprès de Dieu. La tradition selon laquelle l'ange Gabriel révisait annuellement le Coran avec Mahomet ne serait donc, selon Sfar, qu'un mythe inventé pour empêcher de douter de l'authenticité du Coran¹. Sfar va jusqu'à affirmer que le Coran n'a pas été dicté par l'ange, mais simplement inspiré, et que, par conséquent, la formulation du texte coranique est l'œuvre de Mahomet. On s'approche ainsi de la conception chrétienne de la révélation: les évangélistes ont été inspirés par le Saint-Esprit, et ils ont traduit cette inspiration par leurs propres mots selon leurs propres styles. D'où la divergence qui existe entre les quatre évangiles².

Sfar n'apporte rien de neuf par rapport à ce qu'ont écrit les orientalistes occidentaux, mais il a le mérite d'être le premier musulman à présenter leurs arguments selon la logique musulmane. N'étant pas juriste, il ne nous dit pas quelles sont les conséquences juridiques d'une telle mise en question de l'authenticité du Coran. Sa vision permet cependant de se distancer du texte coranique, devenu ainsi un texte historique manipulé par les autorités politiques et religieuses des premiers siècles de l'islam pour servir des intérêts temporels. Ainsi, le Coran ne remplirait pas la condition de l'authenticité et, pour cette raison, il ne saurait être utilisé pour connaître les normes dictées par Dieu.

III. Normes coraniques

1) Contenu normatif du Coran

Le Coran compte 6236 versets répartis sur 114 chapitres, comportant pêle-mêle des récits moralisateurs, des faits historiques ou mythiques de l'Arabie, des polémiques et des rapports de guerre avec les adversaires de la nouvelle religion. On estime généralement que parmi ces versets, environ 500 relèvent explicitement du droit³. Ceci peut paraître peu, mais comparé au Nouveau Testament, ce chiffre est très important. Il faudrait y ajouter de nombreux versets qui servent d'auxiliaires pour l'établissement des normes juridiques. En effet, le juriste ne peut pas se limiter à la connaissance des versets normatifs pour connaître le droit musulman. Le lecteur trouve à la fin de cet ouvrage une table analytique juridique du Coran.

Bien que le Coran soit la première source du droit musulman, le juriste occidental ne doit cependant pas s'attendre à y trouver un code au sens formel du droit moderne, avec des chapitres propres à chaque matière. Les versets juridiques sont dispersés. Pour en saisir la véritable portée, il faut les rassembler, savoir dans quelles circonstances ils ont été révélés, et lesquels ont été abrogés. D'autre part, les versets normatifs ne sont pas forgés comme le sont aujourd'hui les articles des lois. Ce sont plutôt des injonctions multiformes à l'intérieur d'un discours moralisateur. Les juristes classiques ont de ce fait procédé à l'analyse des normes coraniques. C'est l'objet des développements qui suivent.

2) Classifications des normes coraniques selon leur clarté

Le Coran dit:

¹ Ibid., p. 11.

² Ibid., p. 10 et 19-21.

³ Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose (16:89).

Ailleurs, cependant, le Coran charge Mahomet d'expliquer le contenu de ce livre:

Nous avons fait descendre le Coran, pour que tu exposes clairement aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent (16:44).

Certains versets donnent des indications catégoriques (*qat'i al-dalalah*) et détaillées (*tafsili*) comme ceux fixant les parts de certains héritiers:

Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants: au fils, une part équivalente à celle de deux filles (4:11).

Ici, aucune interprétation n'est possible puisque le texte est clair. Dans d'autres versets, le Coran se satisfait d'une norme catégorique mais générale (*qat'i ijmali*) dont l'explicitation nécessite le recours à d'autres sources pour déterminer son étendue. Ainsi, le Coran prescrit la prière:

Accomplis la prière au déclin du soleil jusqu'à l'obscurité de la nuit, et fais aussi la Lecture à l'aube, car la Lecture à l'aube a des témoins (17:78).

Ce verset ne dit rien sur le nombre des prières et leur contenu. Pour le savoir il faut s'adresser à la Sunnah de Mahomet. La même chose peut être dite de l'application de la loi du talion. Dans d'autres cas, il faut essayer de trouver d'autres précisions dans d'autres versets du Coran.

Certains versets prescrivent des normes catégoriques mais dans des termes qui, eux, peuvent avoir plus qu'un sens, ce qui est une source de divergences parmi les écoles juridiques. On parle alors de versets à sens putatif (*dhanni al-dalalah*). C'est le cas du terme *quru'* dans le verset 2:228, terme qui signifie soit les règles de la femme, soit la purification:

Les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues.

Il est clair que les femmes répudiées ne peuvent se marier directement après la répudiation. Sur cet élément, la norme est catégorique. Ce qui l'est moins, est la période qu'elles doivent attendre¹.

Pour comprendre parfois le vrai sens d'un verset, il faudrait essayer de revenir aux causes de la révélation. Ainsi, 'Umar (d. 644) voulait punir quelqu'un qui consommait du vin. Le buveur lui récita le verset suivant:

Ce n'est pas un péché pour ceux qui ont la foi et font de bonnes œuvres en ce qu'ils ont consommé pourvu qu'ils soient pieux, qu'ils croient et qu'ils fassent de bonnes œuvres; puis qu'ils continuent d'être pieux et de croire et qu'ils demeurent pieux et bienfaisants. Car Allah aime les bienfaisants (5:93).

Consulté, Ibn-'Abbas (d. v. 686) répondit que ce verset ne concerne que ceux qui en avaient consommé avant la révélation du verset 5:90 qui interdit d'approcher le vin².

¹ Shalabi: Usul, p. 105-110.

² Ibid., p. 112-113.

3) Normes apparentes et normes occultes

Les versets du Coran peuvent comporter deux sens, l'un apparent (*dhahir*) et l'autre occulte, ésotérique (*batin*). Alors que le sens apparent est celui que comprendrait chaque connaisseur de la langue, le sens occulte nécessite un peu plus de perspicacité. Ainsi, le Coran dit:

N'attribuez pas à Dieu de rivaux alors que vous savez (2:22).

Ce verset vise au premier abord les idoles que les Arabes adoraient du temps de Mahomet. Il s'agit donc d'une condamnation de l'idolâtrie. Des savants cependant étendent ce sens pour inclure dans le terme *rivaux* les mauvais penchants de l'âme, voire la hiérarchie religieuse. Cette dernière extension est rendue possible par le verset suivant:

Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines, ainsi que le Christ fils de Marie, comme Seigneurs en dehors d'Allah, alors qu'on ne leur a commandé que d'adorer un Dieu unique. Pas de divinité à part Lui! Gloire à Lui! Il est au-dessus de ce qu'ils Lui associent! (9:31).

Un autre exemple: le Coran dit:

Nous dîmes: "Ô Adam, habite le Paradis toi et ton épouse, et nourrissez-vous-en de partout à votre guise; mais n'approchez pas de l'arbre que voici: sinon vous seriez du nombre des injustes" (2:35).

Ce verset comporte une interdiction de manger d'un arbre donné. Mais les juristes en ont déduit un sens caché: l'incitation à se soumettre à Dieu seul et à ne pas se laisser séduire par les appels externes.

Dans ce cas, les deux sens, apparent et caché, sont possibles à condition que le sens caché n'entre pas en contradiction avec le sens apparent. La priorité est donc laissée au sens apparent. Pour découvrir le sens caché, il faut bien comprendre le mécanisme de la pensée coranique, connaître l'entourage du Coran et les raisons qui ont accompagné la révélation.

Il n'est pas permis de s'arrêter au sens apparent du Coran, parce que cela peut conduire à négliger son esprit. Ainsi, le verset 9:41 dit:

Légers ou lourds, lancez-vous au combat, et lutez avec vos biens et vos personnes dans le sentier d'Allah. Cela est meilleur pour vous, si vous saviez.

Toutefois, le verset 9:91 apporte une atténuation:

Nul grief sur les faibles, ni sur les malades, ni sur ceux qui ne trouvent pas de quoi dépenser pour la cause d'Allah, s'ils sont sincères envers Allah et Son messager.

De même, le Coran prévoit de couper la main du voleur:

Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtiment de la part d'Allah (5:38).

Ce verset catégorique cependant ne saurait être appliqué en tout temps. Le calife 'Umar (d. 644) a suspendu son application en période de famine.

De même, le Coran prévoit d'amadouer "ceux dont les cœurs sont à gagner à l'islam" en les payant pour avoir leur soutien:

Les aumônes ne sont destinées que pour les pauvres, les indigents, ceux qui y travaillent, ceux dont les cœurs sont à gagner à l'islam, l'affranchissement des jongs, ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier d'Allah, et pour le voyageur en détresse (9:60).

Cette norme a été abrogée par 'Umar (d. 644) à partir du moment où la communauté musulmane est devenue assez forte, n'ayant pas besoin de gagner la sympathie des autres.

Le Coran dit:

Si donc vous craignez que tous deux ne puissent se conformer aux ordres d'Allah, alors ils ne commettent aucun péché si la femme se rachète avec quelque bien (2:229).

Ce verset permet à la femme de se libérer de son mari en se rachetant par le paiement d'une somme d'argent. Ceci pourrait faire croire que le mari peut sévir contre sa femme pour lui extorquer l'argent. Or, ceci irait contre l'esprit du Coran qui dit ailleurs:

Donnez aux épouses leur douaire, de bonne grâce. Si de bon gré elles vous en abandonnent quelque chose, disposez-en alors à votre aise et de bon cœur (4:4).

Le Coran comporte des versets ayant un sens allégorique qu'on ne peut comprendre par le sens apparent. Ainsi, le verset 2:245 dit:

Quiconque prête à Allah de bonne grâce, Il le lui rendra multiplié plusieurs fois.

Ceci a fait ricaner les juifs: "Dieu est pauvre et nous sommes riches". Abu-al-Dahdah leur répondit: "Dieu est généreux, il nous demande de lui prêter de ce qu'il nous a donné".

Certains groupes religieux n'ont pas hésité de dépasser le sens apparent pour trouver derrière les mots des allusions cachées à l'appui de leur doctrine politico-religieuse. Le Coran dit:

Al-Safa et *Al-Marwah* sont vraiment parmi les lieux sacrés d'Allah. Donc, quiconque fait pèlerinage à la Maison ou fait le petit pèlerinage ne commet pas de péché en faisant le va-et-vient entre ces deux monts. Quiconque fait de son propre gré une bonne œuvre, alors Allah est Reconnaissant, Omniscient (2:158).

Al-Safa et *Al-Marwah* sont deux lieux du rite de pèlerinage. Mais certains, appelés *batiniyyah* (occultistes), disent que le premier terme désigne en fait Mahomet, et le deuxième 'Ali.

Dans un autre verset, le Coran dit:

Salomon hérita de David et dit: "Ô hommes! On nous a appris le langage des oiseaux; et on nous a donné part de toutes choses. C'est là vraiment la grâce évidente" (27:16).

Des auteurs en concluent que 'Ali a hérité de Mahomet. D'autres versets sont utilisés dans la même perspective¹.

4) Normes incluses dans les récits coraniques

Souvent le Coran rapporte un récit impliquant un personnage de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament ou autre. Ce récit pourrait alors comporter une allusion à une norme relative à ce personnage. Comment comprendre une telle norme? Est-ce que le fait que le Coran en fasse mention signifie qu'il l'approuve, voire l'impose, ou est-ce simplement un élément factuel du récit, ni plus ni moins?

Certains versets comportent parfois une indication claire que le Coran désapprouve un fait comme dans les versets suivants:

Les Juifs disent: "Uzayr est fils d'Allah" et les Chrétiens disent: "Le Christ est fils d'Allah". Telle est leur parole provenant de leurs bouches. Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Qu'Allah les anéantisse! Comment s'écartent-ils? (9:30).

Ils dirent: "Voilà des bestiaux et des champs frappés d'interdiction: n'en mangeront que ceux que nous voudrions" - selon leur prétention! - Et voilà des bêtes dont le dos est tabou, et des bêtes sur lesquelles il rétribuera pour ce qu'ils inventaient comme mensonges. Ils dirent: "Ce qui est dans le ventre de ces bêtes est réservé aux mâles d'entre nous, et interdit à nos femmes". Si c'est un mort-né, ils y participent tous. Bientôt Il les rétribuera pour leur prescription, car Il est Sage et Omniscient (6:138-139).

D'autres versets, par contre, ne comportent pas une telle indication. Le silence du Coran est interprété par la majorité des juristes comme une approbation. Nous donnons ici quelques exemples.

Le Coran rapporte sur le jugement dernier:

Toute âme est l'otage de ce qu'elle a acquis. Sauf les gens de la droite: dans des Jardins, ils s'interrogeront au sujet des criminels: "Qu'est-ce qui vous a acheminés au Feu ardent?" Ils diront: "Nous n'étions pas de ceux qui faisaient la prière, et nous ne nourrissions pas le pauvre, et nous nous associions à ceux qui tenaient des conversations futiles, et nous traitions de mensonge le jour de la Rétribution, jusqu'à ce que nous vînt la vérité évidente" (74:38-47).

Les juristes déduisent de ces versets que le droit musulman est d'application générale et comprend aussi bien les croyants que les non-croyants².

Le Coran dit en parlant de Joseph:

Quand Joseph leur eut fourni leurs provisions, il mit la coupe dans le sac de son frère. Ensuite un crieur annonça: "Caravaniers! Vous êtes des voleurs". Ils se retournèrent en disant: "Qu'avez-vous perdu?" Ils répondirent: "Nous cherchons la grande coupe du roi. La charge d'un chameau à qui l'apportera et j'en suis garant" (12:70-72).

¹ Hasab-Allah, p. 25-28.

² Ibid., p. 28-30.

Les juristes déduisent de ces versets qu'il est permis de recourir au contrat de garantie (*ja'alah*) puisque le Coran ne comporte pas de jugement négatif contre cet acte.

Le Coran dit concernant Moïse:

Quand il fut arrivé au point d'eau de Madyan, il y trouva un attroupement de gens abreuvant leurs bêtes et il trouva aussi deux femmes se tenant à l'écart et retenant leurs bêtes. Il dit: "Que voulez-vous?" Elles dirent: "Nous n'abreuverons que quand les bergers seront partis; et notre père est fort âgé". Il abreuva les bêtes pour elles puis retourna à l'ombre et dit: "Seigneur, j'ai grand besoin du bien que tu feras descendre vers moi" (28:23-24).

Les juristes déduisent de ces versets que la femme peut travailler seulement en cas de nécessité, à condition de ne pas concurrencer les hommes. L'homme doit s'efforcer de la remplacer dans le travail pour sauvegarder son honneur.

Le Coran dit concernant Marie:

Tu n'étais pas là lorsqu'ils jetaient leurs calames (flèches) pour décider qui se chargerait de Marie! (3:44).

Les juristes déduisent de ce verset qu'il est permis de tirer au sort pour désigner quelqu'un.

Ce procédé de déduction des normes juridiques de versets en apparence anodins montre comment les juristes avaient à cœur de légitimer les actes en les rattachant au moindre indice coranique, conscients du fait que les êtres humains seuls ne peuvent pas dire ce qui est licite et ce qui ne l'est pas sans l'éclairage divin.

5) Normes précises et normes équivoques

Le Coran dit qu'il contient des versets *mutashabihat*, équivoques, et d'autres *muhkamat*, précis:

C'est un Livre dont les versets sont précis (*uhkimat ayatuh*) puis expliqués, émanant d'un Sage, Parfaitement Connaisseur (11:1).

C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il s'y trouve des versets précis (*muhkamat*), qui sont la base du Livre, et d'autres versets équivoques (*mutashabihat*). Les gens, donc, qui ont au cœur une inclinaison vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets équivoques, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Allah. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science disent: "Nous y croyons: tout est de la part de notre Seigneur! " Mais, seuls les doués d'intelligence s'en rappellent (3:7)¹.

Partant de ces versets, les savants religieux disent que certains versets indiquent clairement l'intention de Dieu, mais d'autres ne le font pas. Les premiers sont dits *précis* et les autres, *équivoques*². Ils ajoutent que les *versets équivoques* sont ceux dont le sens est caché et ne peut être compris en recourant à la raison, au Coran ou

¹ Le concept de versets précis (*muhkam*) revient dans les versets 22:52, et 47:20. Le concept de versets équivoques revient dans les versets 2:119 et 39:23.

² Al-Zarqani, vol. 2, p. 270.

aux récits de Mahomet. Le sens de ces versets est réservé à Dieu seul. Ces versets permettent différentes interprétations, alors que les *versets précis* n'en permettent qu'une seule¹. Subhi Al-Salih estime que les versets équivoques ont pour but d'inciter le croyant à s'occuper de plusieurs sciences qui l'aident à les comprendre². Al-Zarqani, par contre, met en garde contre les tentatives téméraires de les interpréter et demande de laisser la détermination de leur sens à Dieu³.

Comme exemple de verset équivoque, on citera le verset 2:124:

Quand ton Seigneur eut éprouvé Abraham par certains commandements (litt. paroles), et qu'il les eut accomplis, le Seigneur lui dit: "Je vais faire de toi un exemple à suivre pour les gens". - "Et parmi ma descendance?" demanda-t-il. - "Mon engagement, dit Allah, ne s'applique pas aux injustes".

Interprétant ce verset, Al-Tabari (d. 923) dit que Dieu a soumis Abraham à des *épreuves* sur la nature desquelles les exégètes diffèrent. Il donne une dizaine d'opinions divergentes. Voici quelques exemples:

- Les paroles indiquent les trente commandements: dix dans le chapitre 9, dix dans le chapitre 23, et dix dans le chapitre 33 du Coran.
- Elles indiquent cinq pratiques relatives à la tête (couper les moustaches, se raser, inhaler de l'eau, se curer les dents et faire la raie dans les cheveux); et cinq pratiques relatives au corps (couper les ongles, raser le pubis, se circoncire, épiler les aisselles, se laver le reste de l'excrément et de l'urine avec l'eau).
- Elles indiquent dix pratiques dont six relatives au corps (raser le pubis, se circoncire, épiler les aisselles, couper les ongles et les moustaches, se laver le vendredi); et quatre relatives aux rituels (faire le tour de la Kaaba, marcher entre Safa et Marwa, lapider Satan avec les cailloux et aller de Arafah à Mozdalifa pendant le pèlerinage).
- Elles indiquent l'émigration d'Abraham de son pays, l'abandon de sa tribu, l'ordre d'immoler son fils et la circoncision⁴.

Al-Razi (d. 1209) ajoute à ces épreuves les débats d'Abraham avec ses parents et sa tribu, la prière, le jeûne, l'aumône, le partage des butins et l'hospitalité⁵.

Les défenseurs de la circoncision masculine en concluent que la circoncision figure parmi les épreuves auxquelles a été soumis Abraham. Et puisque le Coran considère Abraham comme un exemple à suivre par le musulman (60:4), il faut que ce dernier se soumette à la circoncision comme l'avait fait Abraham. Toutefois, la déduction de la circoncision de ce verset faite par les juristes classiques est contestée par les auteurs musulmans modernes. Tel est le cas d'Al-Shawkani (d. 1834) qui préfère laisser à Dieu le sens de ce verset au lieu de l'interpréter par des récits con-

¹ Ibid., p. 272.

² Al-Salih: Mabath, p. 286.

³ Ibid., p. 293.

⁴ Al-Tabari: Tafsir, vol. 1, p. 414-416; Al-Tabari: Tarih, vol. I, p. 143-146.

⁵ Al-Razi: Al-tafsir, vol. 3, p. 37-38. Voir aussi Al-Tubrusi: Tafsir, vol. 1, p. 76-77; Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 2, p. 97-98; Ibn-Kathir: Tafsir, vol. 1, p. 164-167.

tradictaires et peu fiables¹. Le cheikh Muhammad 'Abduh (d. 1905) dit que l'interprétation classique est téméraire. Il l'attribue aux juifs qui l'auraient introduite chez les musulmans pour ridiculiser leur religion. Il se demande comment Dieu peut-il éprouver Abraham par des pratiques qu'un petit enfant peut accomplir et, par la suite, faire d'Abraham un guide pour les hommes et la racine de l'arbre de la prophétie²? Répondant à ceux qui lui reprochent de contredire Ibn-'Abbas (d. v. 686), 'Abduh dit qu'il respecte ce dernier mais ne croit pas à son récit³. Le cheikh Shaltut (d. 1964) rejette également l'interprétation de ce verset comme signifiant la circoncision. Il la voit comme une *exagération*⁴.

On considère aussi comme équivoques les initiales de certains versets⁵ ainsi que ceux qui attribuent à Dieu des qualités morphologiques: la main de Dieu⁶, son œil⁷, s'asseoir sur le trône⁸, détenir les clefs de l'Inconnaissable⁹, etc..

Pour comprendre les sens des versets, on doit recourir à l'interprétation, Mais celle-ci n'est pas à la portée de tous et elle ne doit pas être divulguée sans précaution. Ibn-Rushd (Averroès, d. 1198) a classé à cet égard les gens en trois catégories:

- les gens qui n'ont pas le sens de l'interprétation;
- les gens qui connaissent l'interprétation dialectique;
- les gens qui connaissent l'art de la philosophie.

Il ajoute:

L'exposition d'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'y est pas apte, surtout des interprétations démonstratives, plus éloignées des connaissances communes, conduit à la mécréance (*kuf*) celui à qui elle est faite et celui qui la fait.

Il donne un exemple de réponse coranique aux gens communs:

Ils t'interrogent au sujet de l'âme, - Dis: "l'âme relève de l'Ordre de mon Seigneur". On ne vous a donné que peu de connaissance (17:85)¹⁰.

Un auteur contemporain écrit qu'il est inutile de poser des questions concernant les choses qui ne comportent pas d'obligation. De telles questions ne servent ni pour l'autre vie parce que Dieu jugera d'après ce qu'on doit faire ou éviter, ni pour cette vie-ci parce que ces questions n'aident pas à améliorer la vie ou à acquérir plus d'expérience. C'est la raison pour laquelle les personnes qui s'occupent de choses sans intérêt évident perdent leur foi et s'écartent de la bonne voie. Or, ceci n'est pas le but du Coran, et ce n'est pas ainsi que les êtres humains peuvent aller vers le bien. Cet auteur rapporte qu'on demanda à 'Ali (d. 661) ce qu'il pensait du destin, il répondit: "Une voie obscure à ne pas suivre, une mer profonde à ne pas longer et

¹ Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 1, p. 139-140.

² 'Abduh: Tafsir, vol. 1, p. 454.

³ Ibid., p. 455.

⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annexe 7.

⁵ Voir Partie II, chapitre I.I.3.C.

⁶ Versets 3:73; 5:64; 48:10; 57:29.

⁷ Versets 11:37; 23:27; 54:14.

⁸ Dans les versets 7:54; 10:3; 13:2; 20:5; 25:59; 32:4; 57:4.

⁹ Verset 6:59.

¹⁰ Ibn-Rohd: Traité, p. 26-27.

un secret de Dieu à ne pas assumer". On lui demanda aussi ce que signifient les termes: "Par les vents qui éparpillent! Par les porteurs de fardeaux! Par les glisseurs agiles! Par les distributeurs selon un commandement!" (51:1-4), il gronda le demandeur: "Malheur à toi, pose des questions pour comprendre et non pas par entêtement"¹.

6) Coran comme mesure des autres sources

Le Coran n'est pas seulement une source du droit comportant des normes juridiques, mais c'est aussi la mesure qui sert à légitimer les autres sources comme la Sunnah, le consensus, l'analogie, etc. En fait, du moment que le musulman est convaincu que le Coran est la parole de Dieu, l'unique législateur, il doit s'adresser à lui en premier lieu pour juger s'il est possible ou non de lui associer d'autres sources de normes régissant sa vie. C'est le fondement de tout le système de droit musulman, comme on le verra dans les chapitres suivants.

IV. Exégèses du Coran (*tafsir*)

1) Sens de l'exégèse

Les questions que nous venons d'étudier montrent la difficulté à comprendre le Coran par un musulman moyen. Pour faciliter une telle compréhension, les savants religieux musulmans ont essayé d'interpréter ses passages obscurs. On utilise à cet égard le terme *tafsir*, mentionné une seule fois dans le verset 25:33: "Ils ne t'apporteront aucune parabole, sans que Nous ne t'apportions la vérité avec la meilleure interprétation". On utilise aussi le terme *ta'wil*, mentionné dans 15 versets par le Coran pour désigner aussi bien l'explication d'un texte obscur que l'interprétation des rêves (notamment dans l'histoire de Joseph)². Des auteurs cependant distinguent entre ces deux termes:

- *Tafsir*: explication ou précision provenant des deux textes sacrés, à savoir le Coran et la Sunnah. En droit positif, on parle d'interprétation législative ou authentique, c'est-à-dire provenant du législateur lui-même, que ce soit à l'intérieur de la loi elle-même ou à travers le message explicatif de la loi. À ce titre, elle n'est pas susceptible d'erreur.
- *Ta'wil*: interprétation grâce à un effort rationnel (*ijtihad*). Elle est le fait de rechercher au-delà du sens apparent un autre sens probable et acceptable, mais qui reste susceptible d'erreur.

L'interprétation peut être juste, probable et viciée. Pour qu'une interprétation soit juste, il faut qu'elle remplisse les conditions suivantes:

- Le terme doit être susceptible d'interprétation, ce qui n'est pas le cas des termes à sens expliqué (*mufassar*) ou définitif (*muhkam*).
- Le sens qu'on veut attribuer au terme doit être certain, ou au moins probable.

¹ Hasab-Allah, p. 23-25.

² Versets 3:7; 4:59; 7:35; 10:39; 12:6; 12:21; 12:36; 12:37; 12:44; 12:45; 12:100; 12:101; 17:35; 18:78; 18:82.

- L'interprétation doit partir de preuves acceptables basées sur un texte du Coran ou de la Sunnah, sur l'analogie, sur le consensus des savants ou sur la *ratio legis* (raison de la loi).
- L'interprétation ne doit pas contredire un texte explicite.

On estime que les versets équivoques (*mutashabihat*) dont nous avons parlé dans le point précédent ne doivent pas faire l'objet d'interprétation. Ces versets doivent être acceptés, sans autre explication, même si certains exégètes tentent de les interpréter de façon allégorique.

Les savants musulmans disent que les exégètes doivent avoir un nombre de qualités: être musulman, faire partie de la communauté et non pas d'une secte, être bien intentionné et avoir des connaissances dans une quinzaine de branches relatives à la langue, à la religion et au droit. Ils ajoutent que toute interprétation du Coran doit se baser sur cinq sources:

- Le Coran lui-même, en cherchant les liens entre les différents versets, distinguant ceux qui ont un caractère général et ceux à caractère spécial, ou expliquant un verset concis par un autre plus détaillé.
- La Sunnah, en recourant aux récits authentiques, et en évitant ceux qui sont douteux.
- Les opinions des compagnons (*sahabah*) de Mahomet qui étaient témoins de la révélation et de leurs circonstances.
- Les opinions des suivants (*tabi'un*), qui sont venus après les compagnons et qui ont été éduqués par ces derniers.
- Le raisonnement: cette source vient en dernier lieu¹.

On signalera ici que tant les sunnites que les chi'ites ont leurs propres exégèses et évitent de citer celles des autres. Après avoir mentionné de nombreux commentateurs sunnites, une encyclopédie publiée par le *Ministère égyptien du waqf* se satisfait de dire que les chi'ites et les autres groupes "ont leurs propres exégèses, mais qui ne manquent pas de fanatisme extrême, interprétant les passages coraniques pour servir leurs principes ou au moins pour ne pas les contredire, vidant ainsi les termes coraniques de leur sens et de leur portée"².

Les exégèses sont classées en différentes catégories dont nous parlons dans les points suivants³.

2) Exégèses traditionalistes

Ces exégèses sont basées sur les récits transmis par les compagnons de Mahomet et les suivants. On parle de *tafsir bil-ma'thur* (exégèse par la tradition transmise). Établissant le bilan de ces exégèses, Al-Dhahabi⁴ arrive à la conclusion qu'on se trouve le plus souvent en face de récits et de légendes repris notamment des juifs (*isra'iliyyat*), dont il faut se méfier. Il préconise une édition expurgée de ces exé-

¹ Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 251-253.

² Ibid., p. 281.

³ Voir sur ces catégories Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 271-291.

⁴ Al-Dhahabi, Al-tafsir, vol. I., p. 159-160.

gèses classiques afin de les "purifier de toute cette nourriture idéologique vénéneuse". Quant à celles déjà éditées, il estime qu'il faut les mettre dans les bibliothèques publiques à la disposition des seuls chercheurs, "dont ils n'auront besoin que s'ils veulent avoir connaissance de ces matières contaminées et contaminantes"¹.

Parmi les exégèses traditionalistes, on citera notamment:

- Al-Tabari (d. 923): *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*.
- Ibn-Kathir (d. 1373): *Tafsir al-Qur'an*.

3) Exégèses rationnelles

Des exégèses ont essayé de ne pas se baser exclusivement sur les récits, mais de recourir aussi à la raison. On parle de *tafsir bil-ra'iy* (exégèse par l'opinion). Ce sont les mu'tazalites qui ont initié ces exégèses, souvent dans le but d'appuyer leur propre philosophie rationnelle. Al-Zamakhshari (d. 1144) dit à cet égard qu'on devait suivre la raison sans prêter attention à ce qui a été transmis par la tradition. D'autres exégètes contemporains ont adopté cette attitude. Ainsi, le cheikh Muhammad 'Abduh (d. 1905) dit qu'en cas de contradiction entre la raison et la tradition transmise, il faut donner la priorité à la raison. Les adversaires de ce courant de pensée estiment que la raison ne saurait être juge et ne saurait remplacer la tradition. Les partisans répondent que le Coran lui-même appelle les gens à raisonner (4:82 et 47:24).

Parmi ces exégèses, on citera notamment:

- Al-Zamakhshari (d. 1144): *Tafsir al-kashshaf*.
- Al-Razi (d. 1209): *Mafatih al-ghayb*.
- Al-Muhalli (d. 1459) et Al-Suyuti (d. 1505): *Tafsir Al-Jalalayn*.
- Al-Shawkani (d. 1834): *Fath al-Qadir*.
- Muhammad 'Abduh (d. 1905) et Rashid Rida (d. 1935): *Tafsir al-manar*, incomplet.
- Ibn-'Ashur (d. 1973): *Al-Tahrir wal-tanwir*.

4) Exégèses ésotériques

Les milieux ésotériques et soufis interprètent le Coran à leur façon, recherchant un sens caché (*batin*) derrière le sens apparent (*dhahir*). Ils se basent en cela sur le Coran lui-même qui affirme:

Tout ce qui est dans les cieux et la terre glorifie Allah. C'est lui le puissant, le sage. À lui appartient la souveraineté des cieux et de la terre. Il fait vivre et il fait mourir, et il est omnipotent. C'est lui le premier et le dernier, l'apparent (*al-dhahir*) et le caché (*al-batin*) et il est omniscient (57:1-3).

On trouve une telle interprétation chez le philosophe Avicenne (d. 1037) et le soufi Ibn-'Arabi (d. 1240), dans l'encyclopédie isma'élite *Rasa'il ikhwan al-safa* (du 10^e

¹ Pour une critique des éléments israélites dans le Coran, voir Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 295-297.

siècle), et dans les écrits druzes. Une telle exégèse est généralement rejetée par les sunnites.

5) Exégèses thématiques

Comme le Coran est la première source du droit, de nombreuses exégèses sont consacrées à ses aspects normatifs. Parmi ces exégèses, on citera notamment:

- Al-Jassas (d. 981): *Ahkam al-Qur'an*.
- Ibn-Al-'Arabi (d. 1148): *Ahkam al-Qur'an*.
- Al-Rawandi (d. 1187): *Fiqh al-Qur'an*.
- Al-Qurtubi (d. 1272): *Ahkam al-Qur'an*.
- Al-Miqdad Al-Hilli (d. 1423): *Kanz al-'irfan fi fiqh al-Qur'an*.
- Ahmad Al-Ardabayli (d. 1585): *Zubdat al-bayan fi sharh ayat ahkam al-Qur'an*.

Il existe aussi des exégèses de versets normatifs relatifs à certains domaines comme ceux concernant la femme et les intérêts (*riba*: usure). D'autres exégèses se rapportent aux versets scientifiques, visant à démontrer que le Coran comporte des notions scientifiques inconnues des contemporains de Mahomet, ce qui prouve que le Coran provient de Dieu.

6) Exégèse choisie

Le Conseil suprême des affaires musulmanes en Égypte a préparé, en vertu du décret ministériel 59 de 1960, une exégèse intitulée: *Al-muntakhab fi tafsir al-Qur'an al-karim*. Cette exégèse paraphrase les versets coraniques en langue arabe accessible au public. Elle a été traduite en français, anglais, allemand, espagnol, russe, et indonésien. On prévoit aussi une traduction en d'autres langues: urdu, swahili, chinois, hébreu, etc.¹.

7) Exégèse linguistique

Une exégèse en quatre gros volumes, parue en 2001², est consacrée à l'explication des termes du Coran, mot par mot.

Chapitre II. La Sunnah

La Sunnah est considérée par les musulmans en général comme la deuxième source du droit musulman après le Coran. Khallaf écrit à cet égard:

Les musulmans reconnaissent, à l'unanimité, que les dires et les actes du Prophète ou ceux approuvés par lui, dont l'objectif est d'instaurer une loi ou de donner l'exemple et dont la transmission est sûre ou fiable, ont force de loi...

¹ Sur cette exégèse, voir Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 874-876.

² Ma'ani al-Qur'an al-karim.

Cela veut dire que les prescriptions dégagées de la Sunnah ont force de loi comme celles mentionnées dans le Coran¹.

On verra plus loin que l'unanimité dont parle Khallaf n'existe pas dans ce domaine. L'affirmation de Khallaf doit, par conséquent, être comprise comme une condamnation de toute personne qui nie la valeur normative de la Sunnah.

I. Description formelle de la Sunnah

1) Définition

Le Coran mentionne le terme *Sunnah* 16 fois pour désigner la conduite de Dieu ou celle des hommes. Les traductions du Coran utilisent le terme "règle" ou "coutume" comme dans le passage suivant:

En vérité, ils ont failli t'inciter à fuir du pays pour t'en bannir. Mais dans ce cas, ils n'y seraient pas restés longtemps après toi. Telle fut la *règle* (*Sunnah*) appliquée par Nous à Nos messagers que nous avons envoyés avant toi. Tu ne trouveras pas de changement en Notre *règle* (17:76-77).

Les juristes musulmans utilisent le terme *Sunnah* pour désigner l'ensemble des dires, des faits et des approbations implicites ou explicites attribués à Mahomet, voire aussi à ses compagnons. Parfois, on remplace ce terme par celui de *hadith*, mais celui-ci indique généralement un récit oral.

Par extension, le terme *Sunnah* désigne aussi l'orthodoxie musulmane, par opposition à la *bid'ah* et *shi'ah*, le schisme. De ce fait, on parle de *Ahl al-Sunnah*, ou *sunrites*, qui forment la majorité des musulmans, par opposition à *Ahl al-Shi'ah* ou *chi'ites*, les partisans de 'Ali (d. 661).

2) Recueils de Sunnah

Les musulmans se sont efforcés déjà du vivant de Mahomet de l'imiter dans ses gestes et de suivre ses préceptes. Ce besoin se serait traduit par un effort de recherche et de préservation orale et écrite de ces gestes et préceptes. Mais, d'après un récit attribué à Mahomet, celui-ci aurait interdit d'écrire la Sunnah, afin qu'il n'y ait pas de confusion avec le Coran. Ce n'est qu'à un stade ultérieur, que Mahomet serait revenu sur cette interdiction. Certains compagnons de Mahomet se seraient alors mis à enregistrer les paroles de Mahomet. Après sa mort, des personnes ont commencé à recueillir le témoignage de ceux qui l'ont connu et l'ont accompagné. Il fallait pour ce faire aller à la recherche de ces compagnons dans les différentes contrées. Une véritable chasse au trésor a été ainsi engagée.

Le pouvoir central, au début, hésitait à se mêler de cette entreprise. Le Calife 'Umar (d. 644), ayant émis le désir de mettre par écrit la tradition de Mahomet, finit par y renoncer craignant que les musulmans s'intéressent plus au recueil de la Sunnah et abandonnent le Coran. Cette crainte de 'Umar était généralisée à l'égard de tout autre livre que le Coran. Lorsqu'un livre tombait dans ses mains, il le brûlait. Cette crainte était partagée par d'autres, comme le calife 'Ali (d. 661) et certains compagnons de Mahomet². Mais des chi'ites affirment que le récit de Mahomet interdi-

¹ Hallaf: Les fondements, p. 55.

² Al-Khatib: Al-wajiz, p. 138-150.

sant d'écrire la Sunnah était une invention de 'Umar pour empêcher le recours à des récits légitimant l'attribution du pouvoir à la lignée de 'Ali (d. 661)¹.

Les mêmes raisons qui ont prévalu lors de la fixation du Coran ont fini par s'imposer. On craignait la perte des récits avec la disparition des compagnons de Mahomet. De même, il fallait contrecarrer une tendance à l'invention de récits attribués à ce dernier. Mais contrairement au Coran, la Sunnah n'a pas été réunie en un recueil officiel unique homologué par l'État.

Le Calife 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) aurait été le premier à avoir encouragé la mise par écrit de la Sunnah. Il aurait demandé à son gouverneur de Médine, Abu-Bakr Ibn-Muhammad Ibn-'Amru Ibn-Hazm, de rassembler les notes prises par les compagnons de Mahomet. Ce premier recueil a cependant disparu. Un ordre similaire aurait été adressé par le même Calife à Muhammad Ibn-Muslim Ibn-Shahab. Là aussi son recueil a disparu. Les trois plus anciens recueils conservés sont:

- Le *Musnad* attribué à l'imam Zayd (d. 740), fondateur de l'école zaydite. Ce recueil comprend 550 récits classés selon les sujets suivants: la purification, la prière, les funérailles, l'aumône légale, le jeûne, le pèlerinage, la vente, les sociétés (rapports juridiques où interviennent deux personnes ou plus), le témoignage, le mariage, le divorce, le droit pénal, les règles relatives à la guerre et les successions.
- Le *Muwatta'* attribué à l'imam Malik (d. 795), fondateur de l'école malikite, dont trois versions sont éditées. Comme le précédent, ce recueil suit aussi une classification à prédominance juridique. Cette classification a servi de modèles pour d'autres recueils de Sunnah et pour les traités des juristes musulmans ultérieurs. Il est intéressant de remarquer que ce recueil, comme le précédent, établit des normes légales presque exclusivement à partir des seuls récits de Mahomet, citant rarement le Coran, très probablement en raison de la difficulté de son interprétation.
- Le *Musnad* d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855), fondateur de l'école hanbalite. Il comprend 28199 récits choisis parmi 750000 récits. Dans ce recueil, les récits sont classés non pas par sujet, mais par ordre des compagnons les plus proches de Mahomet dont le nombre s'élève à 700 compagnons et 76 compagnes.

Ces trois recueils sont hautement estimés par les musulmans sunnites. Mais ces derniers accordent une attention particulière à six autres recueils thématiques.

- Recueil d'Al-Bukhari (d. 870), appelé *Sahih al-imam Al-Bukhari* ou *Al-Jami' al-sahih*. Considéré comme le plus important ouvrage après le Coran, il a suscité le plus d'intérêt et a fait l'objet de 300 exégèses à travers les siècles². Il contient 9082 récits, y compris les doublets.
- Recueil de Muslim (d. 874), appelé *Sahih al-imam Muslim*, ou *Al-Jami' al-sahih*. Il comprend 7563 récits. Cet ouvrage débute par une introduction sur la science de la Sunnah.

¹ Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 76.

² Al-Ahdal: *Mustalah*, p. 73.

- Recueil d'Abu-Da'ud (d. 888), appelé *Sunan Abu-Da'ud*. Contrairement aux deux recueils précédents, il se limite aux questions normatives et de ce fait c'est l'ouvrage de référence par excellence pour les juristes. Il comprend 5274 récits.
- Recueil d'Al-Tirmidhi (d. 892), appelé *Sunan Al-Tirmidhi*. Il comprend 3956 récits.
- Recueil d'Al-Nasa'i (d. 915), appelé *Sunan Al-Nasa'i*. Il comprend 5761 récits.
- Recueil d'Ibn-Majah (d. 886), appelé *Sunan Ibn-Majah*. Il comprend 4341 récits.

Les deux premiers recueils, appelés *Al-sahihan* (les deux authentiques), se limitent à la citation des récits jugés authentiques. Les autres recueils, par contre, rassemblent les récits authentiques et ceux qui sont de moindre qualité en signalant leurs défauts.

Les ouvrages auxquels nous venons de faire allusion sont ceux que reconnaissent les sunnites. Les chi'ites ont les leurs qui comportent seulement les récits rapportés par la famille de 'Ali (d. 661). Parmi leurs recueils, nous citons notamment:

- Abu-Ja'far Al-Kulayni (d. 939): *Al-Kafi fi 'ilm al-din*.
- Abu-Hanifah Al-Kummi (d. 991): *Kitab man la yahduruh al-faqih*.
- Abu-Ja'far Al-Tusi (d. 1067): *Tahdhib al-ahkam*.
- Muhammad Al-'Amili (d. 1692): *Wasa'il al-shi'ah*.
- Muhammad Baqir Al-Majlisi (d. 1698): *Bihar al-anwar*.

Dans le chapitre consacré au Coran, nous avons relevé la querelle entre les sunnites et les chi'ites sur la suppression de certains versets. Cette querelle est encore plus accentuée en ce qui concerne les récits de Mahomet. En règle générale, chacun des deux groupes se limite à citer ses propres recueils accusant l'autre d'avoir inventé des récits attribués à Mahomet pour appuyer ses vues politiques.

En plus de ces recueils qui collectionnent les récits, il faut signaler les biographies de Mahomet qui constituent une source d'information importante pour mieux comprendre le Coran et la Sunnah de Mahomet. Parmi ces biographies, nous citons notamment:

- Ibn-Ishaq (d. 768): *Al-Sirah al-nabawiyyah*, dont une partie seulement nous est parvenue.
- Al-Waqidi (d. 822): *Al-Maghazi*.
- Ibn-Hisham (d. 834): *Al-Sirah al-nabawiyyah*. Cet ouvrage se base sur celui d'Ibn-Ishaq.
- Al-Tabari (d. 923): *Khulasat siyar sayyid al-bashar*.

3) Analyse de la Sunnah

Un récit se compose essentiellement de deux parties: l'*isnad* (ou *sanad*) et le *matn*.

L'*isnad*, littéralement l'appui, est la chaîne des rapporteurs (*rawi*), canal par lequel le récit est parvenu au dernier transmetteur: A a raconté d'après B, et celui-ci d'après C, lequel le tenait de D etc. Quant au *matn*, il constitue le texte même du récit.

Les juristes exigent du rapporteur¹:

- La capacité de concevoir (*ahliyyat al-tahammul*): elle est reconnue même aux adolescents du fait que de nombreux récits ont pour sources des compagnons de Mahomet en bas âge. Certains mettent comme âge limite cinq ans. D'autres avancent un critère individuel, acceptant le récit d'un conteur qui sait distinguer entre l'âne et la vache. D'autres enfin exigent que le conteur soit en âge de comprendre le sens du message.
- La capacité de transmettre (*ahliyyat al-ida'*): le rapporteur doit être musulman, majeur, sain mentalement, équitable et capable de retenir un récit depuis sa réception jusqu'à sa transmission.

Différentes formes ont été utilisées pour caractériser l'opération de transmission. Le rapporteur peut dire: "J'ai entendu de", "Telle personne nous a raconté", "D'après telle personne", "J'ai trouvé dans un livre" etc. Chacune de ces formes, souvent abrégée dans le texte, a une valeur particulière, la plus estimée étant "J'ai entendu de". Le rapporteur doit à cet effet utiliser la forme appropriée conforme à la réalité pour ne pas tromper son public.

Le récit, de préférence, doit être rapporté à la lettre. Mais il est toléré qu'il soit libellé selon le sens à condition de l'avoir bien compris.

L'exigence de conditions à remplir par les rapporteurs a nécessité le développement d'une science biographique appelée '*ilm al-rijal*' (science des hommes) ou '*ilm al-tabaqat*' (science des couches). Plusieurs ouvrages y sont consacrés. Ils contiennent la date de naissance et de décès des personnes, pour savoir si elles pouvaient avoir rencontré ceux qu'elles citent. On y étudie aussi leurs caractères, leurs œuvres, leurs maîtres et leurs disciples, leur honnêteté, et leur capacité de témoignage selon les règles de la loi musulmane.

L'étude critique dont font l'objet les rapporteurs de récits est dite en droit musulman *al-jarh wal-ta'dil* (lésion et correction). Les rapporteurs sont classifiés en: "digne de confiance", "rien à objecter contre lui", "n'est pas menteur", "facile dans le récit", "menteur", etc.². Des titres honorifiques leur sont aussi attribués selon le degré de leurs connaissances: *muhaddith* (conteur), *hafith* (mémorisateur), *hujjah* (référence) et *hakim* (gouverneur). Ce dernier titre est le degré le plus élevé; il est accordé aux auteurs des cinq premiers recueils sunnites (donc à l'exception d'Ibn-Majah) et à quelques autres. Le plus élevé parmi eux est appelé *Amir al-mu'minin* (Émir des croyants), titre donné à Malik (d. 795) et à Al-Bukhari (d. 870).

À part les études relatives aux rapporteurs, d'autres études ont été consacrées à l'explication des termes incompris (*gharib al-hadith*), aux récits contradictoires ou difficiles à comprendre (*mukhtalaf al-hadith wa-mushkiluh*), à l'abrogation à l'inté-

¹ Al-Khatib: *Al-wajiz*, p. 198-202.

² Les auteurs musulmans ont trouvé une justification pour de telles attaques souvent diffamatoires dans le verset 49:6: "O les croyants! Si un pervers vous apporte une nouvelle, alors, cherchez la preuve, parce que, dans l'ignorance, vous porteriez atteinte à un peuple, et qu'ensuite vous auriez regret de ce que vous avez fait".

rieur des récits (*nasikh al-hadith wa-mansukhuh*) et aux circonstances dans lesquelles un récit a pris naissance (*asbab wurud al-hadith*).

L'analyse du contenu même des récits est moins développée car elle implique une mise en doute d'une parole de Mahomet toujours entourée de sacralité. Si l'on pouvait mettre en doute l'authenticité d'un récit en raison de son contenu, on serait tenté d'en faire de même pour des versets du Coran. Mais on retrouve quelques éléments intéressants sur ce plan dans la détection des récits apocryphes. Pour ces récits, on procède à l'analyse de la chaîne des rapporteurs. Ensuite, on essaie de déceler dans le récit quelques imperfections sur le fond. La faiblesse de la langue d'un récit, son sens contraire à la raison, voire au bon sens commun et l'exagération peuvent indiquer qu'un récit est inventé. Il en va de même lorsqu'un récit entre en conflit avec le Coran, avec un récit tenu pour authentique ou avec les données historiques¹. L'absence d'une analyse rigoureuse du contenu a eu pour résultat la présence dans les recueils de récits douteux jugés authentiques. Malgré cela, un auteur contemporain, Abu-Shahbah, voit un mystère dans la non-soumission des récits, aussi extravagants soient-ils, à l'analyse sur le fond. Il explique:

- Un récit peut avoir un sens équivoque. Dans ce cas, la critique rationnelle ne peut l'aborder. Seuls Dieu et son Prophète peuvent en saisir le sens. On a alors le choix entre y croire sans se poser de questions, ou l'interpréter pour le rendre conforme à la raison ou à une tradition transmise de façon claire.
- Un récit peut avoir un sens figuré. Dans ce cas aussi il n'est pas possible de le soumettre à la raison ou au sens commun.
- Un récit peut avoir un sens secret que seule la science ultérieure peut déceler. Un tel récit relève du prodige de la révélation².

4) Classification de la Sunnah

Les spécialistes de la Sunnah ont établi de nombreuses classifications, allant jusqu'à 65 catégories chez Ibn-al-Salah (d. 1245). Nous en donnons l'essentiel.

A) Sunnah attribuée à Dieu ou à Mahomet

Les récits sont dans leur grande majorité attribués à Mahomet, provenant soit de l'effort intellectuel de Mahomet, soit d'une révélation. De ce fait, on les appelle *ahadith nabawiyyah* (récits prophétiques). Un certain nombre de récits, variant entre 400 et 1000, sont attribués par Mahomet à Dieu, appelés *ahadith qudsiyyah* (récits saints). Dans ces récits, c'est Dieu qui parle à l'homme, à la première personne, par Mahomet interposé. Ce genre de récits est introduit comme suit: "Dieu a dit dans ce que le Messenger de Dieu a rapporté de lui". Suit le récit en question. À titre d'exemples, Dieu aurait dit à Mahomet:

Ô mes serviteurs, j'ai interdit à moi-même l'injustice, ne soyez pas injustes; ô mes serviteurs, chacun de vous est dans l'erreur à moins que je vous guide dans la bonne voie. Demandez-moi d'être guidés, et je vous guiderai.

¹ Sur ces questions, voir Al-Khatib: *Al-wajiz*, p. 422-427.

² Abu-Shahbah: *Difa'*, p. 49-52.

Je suis le miséricordieux (*rahman*), et celle-ci est la matrice (*rahm*) à laquelle j'ai donné un nom qui dérive du mien. Celui qui établit le lien avec ses parentés, j'établis mon lien avec lui, et celui qui coupe le lien avec ses parentés, je coupe mon lien avec lui.

Les récits saints relèvent plus de la morale que des normes juridiques. Ce sont des exhortations à la vertu et aux bonnes mœurs, et un appel pour le respect des ordres divins.

La différence entre ces récits et le Coran est que celui-ci a été révélé aussi bien dans son contenu que dans sa forme, alors que la formulation du récit saint a été laissée à Mahomet.

Le fait de ne pas croire à un récit saint ne constitue pas un péché de mécréance (*kufr*), une transgression de la foi, à moins que ce ne soit un récit récurrent (voir le point suivant). On ne peut utiliser le récit saint dans la prière, et sa récitation ne procure pas de mérite. Il ne bénéficie pas du caractère miraculeux, inimitable, attribué au texte du Coran. Enfin, il n'y a pas de mal à toucher ou à lire un recueil de ces récits si l'on n'est pas rituellement purifié, contrairement au Coran.

Aujourd'hui, on trouve des recueils séparés de *récits saints* qui attribuent à ceux-ci une position particulière par rapport aux autres récits¹.

B) Sunnah récurrente (Sunnah mutawatirah)

Certains récits ont été transmis par de nombreux conteurs parmi les compagnons de Mahomet, repris par un grand nombre parmi les suivants et les suivants des suivants, ce qui rend impossible leur connivence pour propager un mensonge ou pour accréditer une fausseté. Le nombre des transmetteurs varie entre quatre et quarante, selon les auteurs. Cette transmission multiple et continue implique la véracité de leurs propos, donnant au récit une valeur absolue. Dans ce cas, on parle de récit répété, récurrent, transmis par témoignage irréfutable (*hadith mutawatir*).

Le récit récurrent peut être répété à la lettre, mot à mot, ou selon le sens. Appartiennent notamment à cette catégorie les récits portant sur les faits de Mahomet qu'une multitude des gens a pu constater, comme sa manière de faire les ablutions et la prière, de jeûner et de faire le pèlerinage. Parmi ces récits on cite sa parole: "Celui qui ment à mon égard, qu'il ait son siège au feu".

Les récits récurrents sont considérés comme authentiques. Ils établissent des normes impératives que le musulman ne saurait mettre en doute. Celui qui rejette un récit récurrent, tout en ayant la certitude qu'il s'agit d'un récit récurrent, est considéré comme mécréant. Mais ce genre de récits est rare selon les auteurs musulmans. Al-Suyuti (d. 1505) estime que leur nombre ne dépasserait pas une centaine².

C) Sunnah notoire (Sunnah mashhurah)

Il s'agit de récits rapportés du Prophète par des compagnons ne dépassant pas le nombre de deux ou trois, mais qui ont été transmis par un grand nombre de rappor-

¹ Voir p. ex.: Al-ahadith al-qudsiyyah en 2 volumes (cet ouvrage rassemble 400 récits saints); Al-Samirra'i: Al-ahadith (ce livre rassemble 1000 récits saints); Al-Masri: Al-ahadith.

² Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, p. 302-306.

teurs dignes de confiance appartenant aux générations suivantes et successives. On est sûr que ces récits proviennent de ces hommes illustres, mais on ne peut affirmer de manière absolue qu'ils émanent du Prophète lui-même. Leur force probante est donc moindre que celle des récits récurrents, même si les juristes leur accordent la même valeur que ces derniers. Dans cette catégorie figurent les récits relatés par les Califes Abu-Bakr (d. 634) et 'Umar (d. 644) ou par 'Abd-Allah Ibn-Mas'ud (d. 652). Parmi les récits notoires: "Les actes dépendent de l'intention, et à toute personne revient selon son intention"; "Il est interdit de causer un dommage ou de répondre à un dommage par un autre"; "L'assassin n'hérite pas"; "Il est interdit de prendre comme deuxième femme la nièce de la première femme".

D) Sunnah unique (Sunnah ahadiyyah)

Les récits uniques sont ceux qui ne sont ni récurrents, ni notoires, rapportés par un ou deux compagnons de Mahomet et un ou deux des suivants, même si, par la suite, ces récits ont été souvent cités. Selon Khallaf, la majorité des récits rassemblés dans les recueils de la Sunnah appartiennent à cette catégorie¹.

Ces récits posent problème. Les kharijites et les mu'tazalites sont d'avis qu'on n'en tient pas compte du fait qu'ils peuvent être mensongers et ne procurent pas une connaissance certaine sur laquelle on peut baser une croyance ou une obligation d'agir. On cite à cet égard le verset coranique: "Ne poursuis pas ce dont tu n'as aucune connaissance" (17:36).

Malik (d. 795), Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) et Ibn-Hazm (d. 1064) ont un avis contraire. Ils citent pour cela le verset: "Les croyants n'ont pas à quitter tous leurs foyers. Pourquoi de chaque clan quelques hommes ne viendraient-ils pas s'instruire dans la religion, pour pouvoir à leur retour, avertir leur peuple afin qu'ils soient sur leur garde?" (9:122). Or, ce verset permet de prendre la science de "quelques hommes". On cite aussi le verset: "Ô vous qui avez cru! Si un pervers vous apporte une nouvelle, voyez bien clair (de crainte) que par inadvertance vous ne portiez atteinte à des gens et que vous ne regrettiez, par la suite, ce que vous avez fait" (49:6). Or, ce verset demande de vérifier la nouvelle du pervers, alors qu'on tiendra compte de la nouvelle rapportée par un équitable sans vérification. On invoque aussi le fait que Mahomet ait accepté le témoignage du bédouin qui avait vu la lune pour annoncer le début du jeûne du Ramadan, et que les compagnons de Mahomet aient unanimement accepté, dans de nombreux cas, les récits uniques.

En raison de la méfiance qu'inspire ce genre de récits, des juristes ont essayé de mettre des conditions, exigeant par exemple qu'ils ne soient pas contraires à la pratique de Médine, qu'ils concernent des faits rares, qu'ils ne soient pas contraires aux règles du raisonnement par analogie (*qiyas*), que le rapporteur ne fasse pas le contraire de ce qu'il dit, etc.

Un exemple important de récit unique est celui qui prévoit la peine de mort pour l'apostat et que des auteurs libéraux refusent aujourd'hui de prendre en considération.

¹ Hallaf: Les fondements, p. 62.

E) Sunnah remontant à Mahomet, interrompue ou libre

Les récits peuvent avoir une chaîne de rapporteurs continus et connus qui remontent à Mahomet. On parle alors de *hadith marfu'* (récit remontant). Mais certains récits ne bénéficient pas d'une telle transmission, un ou plusieurs rapporteurs parmi les compagnons faisant défaut. On parle alors de *hadith maqtu'* ou *mawquf* (récit interrompu, arrêté). Certains négligent entièrement toute mention de compagnons intermédiaires. Ainsi, lorsque Hasan Al-Basri (d. 728) entendait un récit d'un compagnon, il le mentionnait, mais lorsqu'il entendait un récit de plusieurs compagnons, il se contentait de dire: "Mahomet dit". Nous avons ici le nom du "suivant", mais pas celui du "compagnon" qui a rapporté de Mahomet. On parle alors de *hadith mursal* (récit libre). Les juristes estiment généralement que les récits libres sont faibles et ne sont pas pris en considération parce qu'ils sont invérifiables, à moins que le rapporteur ne soit digne de confiance. Abu-Yusuf (d. 798) se base sur un récit pour dire que l'acheteur et le vendeur peuvent l'un et l'autre annuler la vente aussi longtemps que la séance durant laquelle la vente a été conclue n'est pas dissoute. Abu-Yusuf ne nous dit pas quels sont les témoins qui ont rapporté ce récit alors que plus d'un siècle et demi sépare Abu-Yusuf du Prophète¹.

F) Sunnah littérale et Sunnah sommaire

On distingue entre les récits qui sont rapportés à la lettre, de façon complète, et les récits rapportés selon le sens.

G) Sunnah authentique, bonne, faible ou falsifiée

Sur la base de l'analyse de la chaîne de transmission, les auteurs musulmans ont classé les récits selon leur acceptabilité. Les récits sont considérés comme:

- authentiques: lorsqu'ils sont parfaitement sains, sans vice, dans leur chaîne de transmission;
- bons: lorsqu'ils comportent de légères imperfections dans la chaîne de transmission;
- faibles: lorsque la chaîne de transmission est notablement défectueuse, etc.

Les récits authentiques sont classés en sept degrés selon leurs sources: 1) ceux retenus par Al-Bukhari et Muslim; 2) ceux retenus par Al-Bukhari seul; 3) ceux retenus par Muslim seul; 4) ceux retenus ni par l'un ni par l'autre, mais qui remplissent les conditions exigées par ces deux autorités; 5) ceux remplissant les conditions d'Al-Bukhari; 6) ceux remplissant les conditions de Muslim; 7) ceux considérés sains selon d'autres sources.

Certains récits sont discrédités et portent le nom de récits falsifiés ou inventés (*hadith mudallas* ou *mawdu'*), soit dans leur contenu, soit dans leur chaîne de transmission. Celui qui falsifie un tel récit commet un péché. Il en est de même de celui qui le cite, à moins qu'il ne signale que c'est un récit falsifié. Mahomet aurait en fait dit: "Celui qui ment sur mon nom n'est pas comme celui qui ment sur d'autres. Celui qui ment sur moi volontairement, aura sa place dans le feu". Ces récits, aux-

¹ Savvas, partie II, p. 264-264.

quels de nombreux ouvrages sont consacrés, ont été inventés pour différentes raisons:

- Des personnes infiltrées dans l'islam essayaient de semer des troubles par des récits inventés de toutes pièces.
- Les différents courants politiques et philosophiques ont bénéficié de créateurs de récits pour appuyer leurs positions.
- Le chauvinisme tribal, national, racial ou ethnique: des récits font la louange de la race arabe. Les autres nations ont rétorqué par d'autres récits pour s'attaquer aux Arabes ou les concurrencer. Un récit disait: "La pire des langues chez Dieu, est la langue persane. Quant à l'arabe, c'est la langue du paradis". On répliqua: "Si Dieu était en colère, il révélait en arabe, et s'il était content, il révélait en persan".
- La mendicité: certains conteurs, pour égayer le public et satisfaire sa curiosité, n'hésitaient pas à inventer les récits les plus étranges. Comme pour les exégèses du Coran, les auteurs musulmans y voient l'influence de contes israélites.
- Le mensonge pieux: certains mystiques ou soufis inventaient des récits pour pousser les gens dans la voie du bien, croyant bien faire. Lorsqu'on leur reprochait de mentir, ils répondaient que ce mensonge était en faveur du Prophète et non pas contre lui¹.

II. Sunnah deuxième source du droit

La Sunnah est considérée comme la deuxième source du droit musulman. Les juristes musulmans ont dû légitimer le recours à cette source, comme ils l'ont fait pour le Coran et les autres sources dont nous parlerons plus loin.

1) Légitimité du recours à la Sunnah

A) Arguments tirés du Coran

Dans de nombreux versets le Coran place l'obéissance à Dieu et à son Prophète sur le même pied. Nous en mentionnons les plus importants:

Obéissez à Allah et au Messenger. Si vous tournez le dos, alors Allah n'aime pas les infidèles! (3:32).

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (4:59).

Non! Par ton Seigneur! Ils ne seront pas croyants aussi longtemps qu'ils ne t'auront demandé de juger de leurs disputes et qu'ils n'auront éprouvé nulle angoisse pour ce que tu auras décidé, et qu'ils se soumettent complètement à ta sentence (4:65).

Quiconque obéit au Messenger obéit certainement à Allah (4:80).

Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois qu'Allah et Son messenger ont décidé d'une chose d'avoir encore le choix dans leur façon d'agir. Qui-

¹ Al-Ahdal: Mustalah, p. 167-175.

conque désobéit à Allah et à Son messenger, s'est égaré certes, d'un égarement évident (33:36).

Quiconque obéit à Allah et à Son messenger, Il le fera entrer dans des Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux. Quiconque cependant se détourne, Il le châtierà d'un douloureux châtiment (48:17).

Prenez ce que le Messenger vous donne; et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en; et craignez Allah car Allah est dur en punition (59:7).

Votre compagnon ne s'est pas égaré et n'a pas été induit en erreur. Il ne prononce rien sous l'effet de la passion; ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée, que lui a enseignée celui qui a la force prodigieuse, doué de sagacité; c'est alors qu'il se montra sous sa forme réelle, alors qu'il se trouvait à l'horizon supérieur. Puis il se rapprocha et descendit encore plus bas, et fut à deux portées d'arc, ou plus près encore. Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla. Le cœur n'a pas menti en ce qu'il a vu (53:2-11).

Dans le dernier passage cité, il est question de la révélation transmise par l'ange, mais les musulmans tronquent ce passage et ne citent que la partie en italique pour en conclure que tous les comportements de Mahomet sont dictés par la révélation et doivent donc être suivis au même titre que le Coran. La différence entre le Coran et la Sunnah de Mahomet est que cette dernière n'est révélée qu'au niveau du sens, et non de la formulation. Or, si le Coran est obligatoire, du fait qu'il découle de Dieu, il en est de même des dires de Mahomet, du fait que leur sens vient aussi de Dieu.

À ces arguments, les musulmans ajoutent que Dieu a confié à son Prophète la fonction d'expliquer le sens du Coran et d'interpréter ses normes lapidaires:

Vers toi, Nous avons fait descendre le Coran, pour que tu exposes clairement aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent (16:44).

Les explications de Mahomet sont donc complémentaires au Coran, et nécessaires pour comprendre ses normes.

B) Arguments tirés de la Sunnah

Les musulmans citent de nombreux récits de Mahomet qui leur imposent le devoir de suivre ses ordres et d'imiter son exemple. Nous en citons certains:

Je vous recommande de craindre Dieu et d'obéir à votre gouverneur fut-il un esclave. Celui qui vivra parmi vous verra de nombreuses divergences. Tenez bien à ma tradition et à la tradition des califes clairvoyants, serrez-les fermement entre vos dents et prenez garde aux innovations, car toute innovation est une hérésie, et toute hérésie est une perte, et toute perte est dans l'enfer.

Il arrivera que l'un de vous se mettra sur son sofa, entendant mes récits et disant: entre moi et vous le livre de Dieu; ce qu'il considère comme licite le sera pour nous; et ce qu'il considère comme illicite le sera aussi pour nous. Or, ce que le messenger de Dieu considère comme illicite est similaire à ce que Dieu a rendu illicite.

Je vous ai laissé deux choses après lesquelles vous ne serez jamais dans l'erreur: le Livre de Dieu et la Sunnah de son Prophète.

On invoque aussi le récit de la nomination de Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) à qui Mahomet demandait comment il entendait juger. Il lui répondit: "Je jugerai d'après le Livre de Dieu, et si je n'y trouve rien, d'après la Sunnah de son messager". Mahomet approuva alors sa réponse.

C) Arguments tirés du consensus

Les musulmans, depuis les temps du Prophète, sont unanimes à penser qu'il faut appliquer la Sunnah et s'y référer pour connaître le comportement à suivre.

Du vivant de Mahomet, ses compagnons se conformaient à ses jugements et obéissaient à ses injonctions. Ils ne distinguaient pas à cet égard entre les ordres provenant du Coran et ceux provenant de Mahomet. Leur attitude est illustrée par la réponse susmentionnée de Mu'adh.

Après la mort de Mahomet, les compagnons et les suivants (*tabi'un*) se tournaient vers la Sunnah pour chercher la solution à un événement ou à une situation sur lesquels le Coran ne s'était pas prononcé. Ainsi, lorsque Abu-Bakr (d. 634) était confronté à un cas au sujet duquel le Coran ne comportait pas de solution et il ignorait l'avis de Mahomet, il demandait s'il y avait parmi les musulmans quelqu'un qui savait comment Mahomet traitait un tel cas. 'Umar (d. 644) faisait de même ainsi que tous ceux qui, parmi les compagnons, ont assumé les charges de mufti ou de juge. Le recours à la Sunnah était d'autant plus nécessaire que le Coran seul ne pouvait pas être compris et qu'il prescrivait des normes sans entrer dans les modalités.

D) Arguments rationnels

Les juristes musulmans disent que si l'on accepte que Mahomet soit le Messager de Dieu, il est inconcevable de ne pas croire à son message. On ne peut imaginer la possibilité d'obéir à Dieu tout en s'opposant à Mahomet¹. Nier le recours à la Sunnah serait mettre en doute l'infailibilité de Mahomet. Dieu ne saurait donner son appui à un personnage dont il désapprouve les actes et les paroles². Ceci nous mène au concept de l'infailibilité.

2) Infailibilité du Prophète

A) Base de l'infailibilité

Nous avons vu dans le chapitre consacré au Coran comment les musulmans ont fait découler son caractère obligatoire du fait de sa provenance de Dieu, provenance prouvée par son caractère inimitable, un concept fondamental dans la philosophie du droit musulman.

La Sunnah, en tant que deuxième source de droit musulman, a posé un autre problème: l'infailibilité (*'ismah*) des prophètes en général, et de Mahomet en particulier. On ne peut suivre l'enseignement d'un prophète que si l'on arrive à la conclusion que ce prophète parle vrai.

¹ Zaydan: Al-wajiz, p. 162-163.

² Al-Hakim: Al-usul, p. 128-129.

L'infailibilité est définie comme "la force qui empêche l'homme de commettre le péché et de tomber dans l'erreur". Elle est attribuée par Dieu à l'homme lequel reste cependant libre de l'accepter ou de la rejeter, sans pour autant pouvoir le faire! Cette contradiction dans les termes serait comme le père qui a acquis le don de la tendresse à l'égard de son fils et qui, tout en pouvant le tuer, ne le ferait pour rien au monde.

Il semble que le concept de l'infailibilité ait été forgé par les théologiens du 9^e et du 10^e siècles. En effet, ce concept ne se trouve pas tel quel dans le Coran ou dans la Sunnah, même si le terme *'ismah* sous ses différentes formes est utilisé 13 fois dans le Coran, ainsi que dans les recueils de la Sunnah, pour désigner une protection. Le verset le plus important est le suivant:

Cramponnez-vous (*i'tasimu*) tous ensemble au câble d'Allah et ne soyez pas divisés; et rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous: lorsque vous étiez ennemis, c'est Lui qui réconcilia vos cœurs. Puis, par Son bienfait, vous êtes devenus frères (3:103).

Les juristes musulmans, cependant, fondent ce concept de l'infailibilité de Mahomet et des autres prophètes sur différents versets coraniques:

Votre compagnon ne s'est pas égaré et n'a pas été induit en erreur. Il ne prononce rien sous l'effet de la passion; ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée (53:2-4).

Le cœur n'a pas menti ce qu'il a vu [...]. La vue n'a nullement dévié ni outrepassé la mesure (53:11 et 17).

Nous lui avons donné Isaac et Jacob et Nous les avons guidés tous les deux. Et Noé, Nous l'avons guidé auparavant, et parmi sa descendance, David, Salomon, Job, Joseph, Moïse et Aaron [...]. De même, Zacharie, Jean-Baptiste, Jésus et Élie, [...] Ismaël, Élisée, Jonas et Lot. Chacun d'eux Nous l'avons favorisé par-dessus le reste du monde. De même, une partie de leurs ancêtres, de leurs descendants et de leurs frères et Nous les avons choisis et guidés vers un chemin droit [...]. Voilà ceux qu'Allah a guidés (6:84-90).

Il (le démon) dit: "Ô mon Seigneur, parce que Tu m'as induit en erreur, eh bien je leur enjoliverai la vie sur terre et les égarerai tous, à l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs élus" (15:39-40).

B) Limites de l'infailibilité

Les musulmans classent les actes des prophètes en deux catégories: ceux accomplis avant leur appel par Dieu, et ceux accomplis après leur appel. En d'autres termes, ceux avant la prophétie, et ceux après la prophétie. Seuls les actes accomplis, volontairement, après la prophétie, seraient couverts par l'infailibilité. Mais certains vont jusqu'à croire que même leurs actes involontaires seraient infailibles.

Mahomet échapperait à cette classification, sa vie entière étant couverte par l'infailibilité. Toutefois, la doctrine musulmane affirme qu'une Sunnah qui touche des affaires terrestres ne peut avoir valeur de norme et personne n'est tenu de la suivre. Ainsi, quand Mahomet s'installa à Médine, il remarqua que les paysans procédaient à une pollinisation artificielle de leurs palmiers et leur interdit cette pratique. Ils lui

obéirent, mais la récolte de cette saison fut médiocre. Mahomet leur dit alors: "Dans ce cas, fécondez vos palmiers. Vous êtes meilleurs connaisseurs que moi dans les affaires de votre vie profane"¹. Ce récit est exploité aujourd'hui par ceux qui souhaitent avoir plus d'indépendance à l'égard du droit musulman.

L'infaillibilité aussi ne couvrirait pas des faits de Mahomet liés à sa nature humaine (manière de manger, de boire, de s'asseoir, etc.); ces faits ne constitueraient pas des normes obligatoires. Il en est de même de l'organisation de l'armée, des expéditions militaires et des affaires commerciales liées à l'expérience humaine et non pas à la révélation. Ainsi, lorsque Mahomet a décidé pendant la bataille de Badr de faire stationner son armée dans un lieu donné, un compagnon lui demanda si cela était dicté par la révélation. Ayant répondu par la négative, il conseilla à Mahomet d'agir autrement. Sur le plan juridique, sa manière d'apprécier les preuves n'est pas infaillible; par contre, la nécessité d'avoir des preuves, est considérée comme révélée et donc obligatoire.

La doctrine ajoute que les attitudes qui sont des prérogatives réservées par le Coran pour Mahomet ne concernent que lui et ne peuvent s'étendre à tous les musulmans. Ainsi, le Coran permet à Mahomet d'avoir autant de femmes qu'il voudra (33:50), alors que les musulmans doivent se limiter à quatre (4:3). Il lui permet d'avoir des relations sexuelles avec ses femmes pendant les heures de jeûne du Ramadan, chose interdite aux autres musulmans (2:187). Il lui impose des devoirs dont les autres musulmans sont dispensés, comme la prière durant la nuit en vertu du verset: "De la nuit consacre une partie avant l'aube pour des prières surérogatoires" (17:79).

Il existe donc des normes ayant un caractère obligatoire pour les croyants, et d'autres limitées à Mahomet. Les faits et dires de ce dernier qui n'entrent pas dans ces deux catégories restent dans le domaine du permis, le croyant étant libre de prendre exemple sur le Prophète en vertu du verset: "Vous avez dans le Messager d'Allah un excellent modèle à suivre, pour quiconque espère en Allah et au Jour dernier et invoque Allah fréquemment" (33:21)².

3) Fonction de la Sunnah

La Sunnah se rattache au Coran en tant que source de légitimation et de complément. On distingue à cet égard quatre situations dans ses rapports avec le Coran:

A) Confirmer des normes contenues dans le Coran

Il s'agit ici d'une simple reprise des normes coraniques. C'est le cas des récits qui affirment le caractère obligatoire de la prière, de l'aumône légale, du jeûne et du pèlerinage, et ceux qui condamnent le polythéisme, le faux témoignage, l'assassinat et la désobéissance aux parents.

B) Expliciter le sens de certaines normes coraniques

Ceci découle du verset 16:44 cité plus haut. La Sunnah est considérée comme le meilleur moyen pour bien comprendre le Coran. 'Umar (d. 644) dit: "Des gens

¹ Sahih Muslim, récit 2363.

² Hasab-Allah, p. 69-71.

viendront discuter avec vous à propos de versets équivoques du Coran. Répondez-leur en recourant à la Sunnah, car les gens de la Sunnah sont les meilleurs connaisseurs du livre de Dieu".

On dit à Mutarrif Ibn 'Abd-Allah (d. 706): "Ne nous parlez que du Coran". Il répondit: "Par Dieu, nous ne cherchons nullement une alternative au Coran, mais recherchons ce qui connaît mieux le Coran que nous".

En envoyant 'Abd-Allah Ibn-'Abbas (d. v. 686) aux kharijites, le Calife 'Ali (d. 661) lui recommanda de ne pas discuter avec eux en invoquant le Coran, car le Coran peut avoir différents sens (*hammal awjuh*), mais de discuter avec eux à travers la Sunnah. Les kharijites considéraient comme apostat et donc méritant la mort, quiconque commet un grand péché. On leur répondit que Mahomet avait lapidé la personne adultère, mis à mort l'assassin en vertu de la loi du talion, et coupé la main du voleur; malgré cela, il les enterra et pria sur eux sans les exclure de la communauté musulmane.

L'explication peut avoir trois fonctions: détailler, restreindre ou spécifier:

- Détailler: le Coran prescrit la prière, mais sans préciser les heures, les préparatifs et les modalités. Ces éléments sont fixés par la Sunnah. De même, le Coran dit: "Soyez assidus aux prières et surtout la prière médiane; et tenez-vous debout devant Allah, avec piété (*qunut*) (2:238). La Sunnah est venue ajouter l'interdiction de parler avec les autres pendant la prière comme faisant partie de la piété.
- Restreindre: le Coran prévoit de couper la main du voleur (5:38). La Sunnah est venue préciser que l'amputation doit se faire au poignet. De même, le Coran prescrit d'accomplir la circumambulation autour de la Kaaba (22:29), et la Sunnah est venue exiger que cela ait lieu en état de pureté. Le Coran établit les parts des héritiers après exécution des legs testamentaires (4:11 et 4:12), et la Sunnah est venue restreindre le pouvoir du *de cujus* de léguer ses biens à un tiers de ceux-ci. Le Coran établit une liste de proches parents avec lesquels il est interdit de se marier, en permettant le mariage avec ceux qui ne sont pas mentionnés (4:23-24), et la Sunnah est venue ajouter d'autres personnes à cette liste, dont la tante maternelle et paternelle d'une épouse précédente ou sa nièce. De même, le Coran comporte des normes relatives aux interdits alimentaires. De nombreux récits de Mahomet viennent compléter ou expliciter ces interdits. Ainsi, Mahomet interdit de manger la viande de certains animaux: "Il vous est interdit de consommer la viande de l'âne apprivoisé et celle de tout animal ayant des canines parmi les bêtes féroces" (*siba'*). De même, il proscriit la consommation ou l'usage de certaines parties des animaux licites. Ainsi, il est interdit de faire usage de l'urine de ces animaux, à l'exception de celle du chameau, que Mahomet considère comme médicament.
- Spécifier: la Sunnah peut consister à établir une norme spéciale par rapport à une norme coranique générale. Ainsi, le Coran établit les normes relatives à la succession, mais la Sunnah est venue exclure de ces normes les prophètes (dont Mahomet) dont les biens ne seront pas partagés entre les héritiers mais donnés en aumônes. De même, le Coran accorde au fils une part dans l'héritage, mais la

Sunnah est venue en exclure le fils qui intente à la vie de son ascendant. En ce qui concerne les proches parents avec lesquels il est interdit de se marier, la Sunnah est venue ajouter la parenté par le lait qui est placée sur un pied d'égalité avec la parenté naturelle. Le Coran permet le contrat de vente (2:275), mais la Sunnah est venue interdire certaines de ses formes.

C) Établir des normes non prévues par le Coran

Les exemples susmentionnés démontrent que la Sunnah a introduit des normes qui ne figurent pas dans le Coran.

Toutefois, des auteurs musulmans estiment que la Sunnah n'apporte rien de nouveau qui n'ait un ancrage dans le Coran, et que si nous ne parvenons pas à rattacher certaines normes prévues par la Sunnah au Coran, ceci est dû à notre incapacité de trouver le rattachement. Ces auteurs s'efforcent, par conséquent, de trouver ce rattachement. À titre d'exemple, l'interdiction de la viande de l'âne apprivoisé et celle de tout animal ayant des canines parmi les bêtes féroces est rattachée au verset coranique: "Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises" (7:157). Khallaf écrit à cet égard:

Le Prophète a parfaitement assimilé l'esprit des lois coraniques et ses prescriptions ont été soit le fruit d'un raisonnement analogique par rapport au Coran, soit le résultat de l'application des principes et règles coraniques sur le cas en question¹.

D) Abroger certaines normes coraniques

Logiquement parlant, on doit conclure des exemples susmentionnés que certains récits de Mahomet contredisent ou, pour utiliser la terminologie juridique, abrogent des versets coraniques. Mais les auteurs musulmans s'opposent à une telle affirmation et insistent sur l'idée que jamais la Sunnah authentique ne saurait entrer en conflit avec le Coran, et que si contradiction il y a, il faudrait recourir à une interprétation visant à les concilier. Cette sensibilité musulmane ne nous semble pas justifiée du moment que les auteurs musulmans admettent qu'à l'intérieur du Coran l'abrogation est affirmée, certains versets ultérieurs abrogeant des versets antérieurs. Et si on admet que le Coran et la Sunnah constituent tous deux une révélation, on ne voit pas pourquoi la Sunnah ne saurait pas abroger le Coran. Un cas fameux est celui du verset 24:2 qui dit:

La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet. Et ne soyez point pris de pitié pour eux dans l'exécution de la loi d'Allah - si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Et qu'un groupe de croyants assiste à leur punition.

Or, la Sunnah prévoit contre un tel délit la lapidation. Pour se tirer d'affaire, 'Umar (d. 644) recourt à une acrobatie en prétextant que la lapidation était prévue par le Coran, mais elle a été supprimée dans le texte coranique sans pour autant être abrogée. Ceux qui récusent le recours à la Sunnah estiment au contraire que la sanction pour l'adultère est la flagellation du moment que c'est la peine prévue par

¹ Hallaf: Les fondements, p. 60.

le Coran. Nous reviendrons sur cette question controversée lorsque nous parlerons de l'abrogation¹.

III. Sunnah mise en doute

La mise en doute de la Sunnah découle de deux raisons principales.

- Il y a avant tout la difficulté à authentifier la véracité des récits. De l'aveu même des auteurs musulmans, la distinction entre l'authentique et l'apocryphe reste une tâche très difficile, d'autant plus que l'on trouve des récits inventés cités par des juristes, des biographes de Mahomet et des commentateurs. Plusieurs ouvrages consacrés à de tels récits inventés mettent en garde le public contre leurs méfaits².
- Il y a ensuite l'attachement au seul texte du Coran, considéré comme suffisant en soi. Le Coran dit à cet égard:

Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait (5:3).

Nous n'avons rien omis d'écrire dans le Livre (6:38).

Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose, ainsi qu'un guide, une grâce et une bonne annonce aux Musulmans (16:89).

Mahomet lui-même était confronté à ce dernier problème. Lorsqu'il émettait un ordre, certains de ses adeptes lui rétorquaient qu'ils n'en voulaient rien savoir puisque le Coran ne comportait pas un tel ordre. Ce problème s'est posé aussi après sa mort. Certains rejetaient totalement tout recours à la Sunnah. Al-Shafi'i (d. 820) a d'ailleurs consacré un chapitre dans son livre *Kitab al-um* intitulé "Ceux qui rejettent toute tradition". Il leur répliqua que nombre de passages du Coran sont incompréhensibles ou inapplicables sans les explications de la Sunnah. C'est le cas de la prière prescrite par le Coran mais dont les détails se trouvent dans la Sunnah.

Face à ce courant de rejet total, il y a celui qui ne rejetait que les traditions qui ne lui convenaient pas, jugées partisans ou de source peu fiable. On procède alors à une sélection. Cette sélection peut être l'œuvre du collectionneur lui-même, comme c'est le cas de Malek qui chaque année procédait à l'élimination d'une série des récits (sans en donner la justification) de son *Muwatta'*, passant ainsi d'environ dix milles récits à quelques centaines. Elle peut aussi être l'œuvre de détracteurs qui s'attaquaient même aux recueils les plus respectueux.

La Sunnah est de plus en plus contestée aujourd'hui dans les pays musulmans. Un de ses principaux détracteurs est l'Égyptien Rashad Khalifa, un ingénieur agricole et docteur en chimie, fondateur du groupe *Soumission*, imam de la Mosquée de Tucson, traducteur du Coran en anglais, fameux protagoniste du chiffre 19 dans le Coran, et auto-proclamé *Messenger de l'Alliance* dont parlerait le verset coranique 3:81³.

¹ Voir Partie III, chapitre I.I.5.

² Al-Ahdal donne la liste de 12 ouvrages (Al-Ahdal: Mustalah, p. 185-186).

³ Voir sur lui et sur ses écrits <http://www.submission.org/khalifa.html>.

Rashad Khalifa considère que "les récits et la Sunnah n'ont rien à faire avec le Prophète Mahomet et que l'adhésion à ceux-ci représente une désobéissance flagrante à Dieu et à son Prophète". Pour lui les récits de Mahomet seraient des "innovations sataniques"¹. Ils devraient être rejetés en vertu du Coran qui dit:

Voilà les versets d'Allah que Nous te récitons en toute vérité. Alors dans quelle parole croiront-ils après la parole d'Allah et après Ses signes? Malheur à tout grand imposteur pécheur! (45:6).

Khalifa estime que les récits sont des textes falsifiés injustement attribués à Mahomet par le biais de personnes qui n'ont jamais vu le Prophète, comme le premier recueil de Sunnah, celui d'Al-Bukhari (d. 870), rédigé 200 ans après la mort de Mahomet².

Khalifa ajoute que Mahomet a été tenu de transmettre uniquement le Coran (10:15-18), la seule source de l'enseignement religieux (6:19). Joindre au Coran d'autres sources serait similaire à joindre à Dieu une autre divinité (17:39)³. En suivant les récits, on déifie Mahomet qui, selon le Coran, n'est rien d'autre qu'un être humain (18:109-110 et 41:6)⁴.

Certains, dit-il, prétendent que les récits constituent une source révélée. En vertu du Coran (15:9), Dieu a accordé à la révélation une "parfaite préservation". Or, il est notoirement connu que la grande majorité des récits est une fausse fabrication. S'ils étaient une révélation, Dieu les aurait préservés de toute altération. "Le blasphème est évident, ajoute-il, lorsqu'ils prétendent que les récits et la Sunnah sont une révélation divine. Est-ce qu'ils ne se rendent pas compte que le Tout-Puissant est capable de préserver sa révélation?"⁵ Le Coran est un texte détaillé et complet alors que les adeptes des récits et de la Sunnah ne font que conjecturer. Les récits et la Sunnah relèvent de la conjecture à cent pour cent. Il cite à cet égard les versets 6:114-116 et 53:23⁶. Il signale deux récits selon lesquels Mahomet aurait interdit à ses compagnons d'écrire autre chose de lui que le Coran⁷.

Khalifa oppose "le meilleur des récits" que constitue le Coran (selon le verset 39:23) aux récits qui servent à égarer les autres hors du chemin de Dieu (selon le verset 31:6)⁸. Pour lui, les récits de Mahomet sont un sortilège diabolique visant à éloigner le croyant du Coran. Il cite comme exemple le verset 72:18 selon lequel il ne faut prononcer pendant la prière aucun autre nom que Dieu. Or, aujourd'hui, sur la base de certains récits, les musulmans rendent louange à Mahomet et à Abraham⁹. Les récits vont aussi contre le Coran. À titre d'exemple, le Coran ne prévoit

¹ Khalifa: Quran, hadith and islam, préface et p. 82. Il invoque ici les versets coraniques 6:112 et 25:31 selon lesquels Dieu éveille pour chaque prophète un ennemi: des hommes démoniaques et des djinns.

² Ibid., p. 57. et 83.

³ Ibid., p. 6-8.

⁴ Ibid., p. 18-19.

⁵ Ibid., p. 12.

⁶ Ibid., p. 13.

⁷ Ibid., p. 34-35.

⁸ Ibid., p. 58.

⁹ Ibid., p. 80.

que la flagellation de l'adultère (24:1-2), mais les juristes, sur la base des récits et sous l'influence de Satan, ont introduit la lapidation¹.

Khalifa va jusqu'à faire un lien entre l'acceptation de la Sunnah et les défaites militaires. Il estime que le Coran garantit la victoire aux croyants (30:47; 40:51; 22:38; 47:7). Les défaites des musulmans dans l'histoire ont commencé avec l'introduction de la Sunnah. Ainsi, trois millions d'Israéliens ont battu 150 millions d'Arabes, les musulmans du Pakistan ont été vaincus par l'Inde, et ceux de l'Afghanistan par les Russes, etc.. Tout cela est dû au fait que les musulmans refusent de croire que le Coran est la seule source de la religion. Le Coran dit: "Quiconque se sera détourné de mon message mènera certainement une vie misérable" (20:124)².

Citons un dernier texte de cet auteur:

Le Coran (67:1-2 et 51:56) dit que nous avons été créés pour le seul but d'adorer Dieu seul. Satan a voulu, par contre, être un partenaire avec Dieu; un dieu à côté de Dieu [...]. Lorsque nous recherchons des instructions religieuses auprès de Mahomet, ou une autre source autre que Dieu, nous soutenons Satan dans sa prétention que Dieu a besoin d'un partenaire. De ce fait, ceux qui adorent Dieu seul suivent les instructions et les enseignements de Dieu seul³.

La position de Khalifa n'a pas manqué de déclencher contre lui les passions. Il fut déclaré comme apostat par Ibn-Baz (d. 1999)⁴ et fut assassiné par un de ses coreligionnaires à la sortie de la mosquée le 31 janvier 1990.

Nous verrons plus loin⁵ que cette critique de la Sunnah est utilisée par les penseurs musulmans actuels opposés à l'application du droit musulman.

Chapitre III.

La Sunnah des compagnons de Mahomet

Après la mort de Mahomet, un certain nombre de ses compagnons se sont occupés du fiqh, donnant des fatwas aux musulmans ou fonctionnant comme juges. Leurs décisions ont été rapportées dans les recueils de la Sunnah de Mahomet ou dans des recueils séparés. On s'est demandé quelle est la valeur normative de leurs décisions. La première question qui se pose est la détermination des compagnons de Mahomet.

I. Détermination des compagnons

Les compagnons de Mahomet se compteraient par milliers et il est impossible de citer tous leurs noms. Abu-Zar'ah Al-Razi (d. 878) avance le chiffre de 114000 compagnons. Et lorsqu'on lui demanda de qui il s'agissait, il répondait: des habitants de la Mecque, de Médine et ceux séjournant entre ces deux villes, quelques

¹ Ibid., p. 58.

² Ibid., p. 76-77.

³ Ibid., p. 88.

⁴ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no 9, 1984, p. 39-42. Texte de la fatwa dans http://www.binbaz.org.sa/last_resault.asp?hID=903.

⁵ Voir Partie IV, chapitre III.III.

groupes de nomades ainsi que ceux qui ont assisté à son discours d'adieu. De nombreux ouvrages inventorient ces compagnons. Ainsi, l'historien Ibn-al-Athir (d. 1233) donne les noms de 7554 compagnons dans son livre *Asad al-ghabah fi ma'rifat al-sahabah*, et Ibn-Hajar (d. 1449) en désigne 12267 dans son ouvrage *Al-isabah fi tamyiz al-sahabah*. Ces compagnons sont classés en 12 catégories selon l'antériorité de leur adhésion à l'islam et leur participation aux batailles de Mahomet. Cette classification est basée sur le verset suivant:

Ils ne seront point égaux ceux qui auront attendu et ceux qui, parmi vous, auront fait dépense et combattu avant le succès. Ces derniers seront plus hauts en hiérarchie que ceux qui auront fait dépense et combattu après le succès (57:10).

Les meilleurs compagnons sont les premiers Califes: Abu-Bakr (d. 634), suivi de 'Umar (d. 644) (sauf chez les chi'ites), suivi de 'Uthman (d. 656), suivi (ou précédé pour certains) par 'Ali (d. 661). Le dernier des compagnons est mort en l'an 718 ou 729.

Les musulmans se sont aussi intéressés aux suivants des compagnons (*al-tabi'un*) et les suivants des suivants et qui, de toute évidence, sont innombrables. Ceux-ci font partie des chaînes de transmission de récits et il importait de les identifier. Il s'agit des gens qui ont eu contact avec les compagnons de Mahomet. Ces suivants étaient dispersés dans toutes les contrées conquises par l'islam. L'an 765 constitue la date limite des suivants des compagnons, et l'an 835 la date limite des suivants des suivants. Les compilateurs de récits cherchent donc appui sur les dires de ces trois catégories: compagnons, suivants et suivants des suivants pour déterminer la chaîne de transmission. Les rapporteurs venant après ces trois catégories forment un groupe regardé avec plus de rigueur.

II. Légitimité du recours à la Sunnah des compagnons

Les juristes ont motivé le recours à la Sunnah des compagnons de la même manière qu'ils l'ont fait pour la Sunnah de Mahomet.

Plusieurs versets coraniques sont invoqués:

Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes: vous ordonnez le Convenable, interdisez le blâmable et croyez en Dieu (3:110).

Nous avons fait de vous une communauté de justes pour que vous soyez témoins aux gens, comme le Messager sera témoin à vous (2:143).

Les tout premiers parmi les émigrés et les Auxiliaires et ceux qui les ont suivis dans un beau comportement, Allah les agrée, et ils l'agrément (9:100).

Signalons cependant que ces trois versets appliqués aux compagnons sont souvent cités comme concernant les musulmans dans leur ensemble.

On invoque aussi plusieurs récits de Mahomet. Il aurait ainsi dit: "Les meilleurs des amis, ce sont les miens, ensuite ceux qui les suivent, et ensuite ceux qui suivent ces derniers". Il aurait aussi dit: "Mes compagnons sont comme les étoiles, si vous suivez l'un d'eux, vous vous trouverez sur la bonne voie".

L'infaillibilité attribuée à Mahomet a été étendue à ses compagnons. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) fait l'éloge de ces compagnons et affirme que s'ils se trom-

paient il ne resterait plus personne qui dirait vrai. Il n'est pas permis de s'attaquer à eux ou de mettre en doute la véracité de leurs propos. Ils sont considérés comme équitables (*'adl*), condition requise pour l'admission de la déposition d'un témoin. Cette infaillibilité des compagnons découle de la louange que le Coran en fait dans les versets susmentionnés.

Le fait que des compagnons de Mahomet se soient divisés et qu'ils se soient combattus les uns les autres, ne changerait rien à la véracité de leurs récits. Le Coran ne dit-il pas: "Si deux groupes de croyants se combattent, faites la conciliation entre eux" (49:9)? Malgré le combat entre eux, le Coran continue à les appeler "croyants". Ce verset est de portée générale, mais il est interpolé pour absoudre les compagnons de Mahomet.

On distingue entre trois catégories de la Sunnah des compagnons de Mahomet en ce qui concerne son caractère obligatoire:

- Les positions des compagnons à propos desquelles leur accord était incontestable, même si cet accord était tacite. C'est le cas du verset sur la lapidation que 'Umar (d. 644) a invoqué comme faisant partie du Coran sans y avoir été intégré. Suivre les compagnons dans ce cas est un devoir impérieux (*wajib*) pour tout musulman.
- Les positions des compagnons à propos desquelles il est connu avec certitude qu'ils étaient en désaccord. De telles positions n'engagent que ceux qui les émettent. C'est par exemple un récit rapporté par Zayd Ibn-Khalid selon lequel le rire bruyant détruit les effets de la purification par ablution.
- Les positions des compagnons à propos desquels on ignore si l'accord s'était établi ou non entre les compagnons. Ici, les opinions sont partagées.

Malik (d. 795) et Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) ont largement utilisé cette source de droit qu'ils considèrent comme une base de l'*ijtihad*. Abu-Hanifah (d. 767), par contre, était d'avis qu'il n'était pas obligatoire d'imiter les compagnons. Il disait: "Les compagnons étaient une classe d'hommes de bien (*rijal*), nous formons aussi une classe d'hommes de bien: ils ont procédé par effort et nous procédons aussi par effort".

III. Sunnah des compagnons mise en doute

Comme c'est le cas avec la Sunnah de Mahomet, la Sunnah de ses compagnons est mise en doute de nos jours. On cite à cet égard le Coran qui dit: "Tirez-en une leçon, Ô vous êtres doués de clairvoyance" (59:2). Le Coran incite ici à fournir un effort (*ijtihad*) et de ne pas se fier à l'imitation (*taqlid*). Or, appliquer l'avis d'un compagnon serait l'imiter en plaçant son avis avant le raisonnement par analogie. Ils invoquent aussi le fait que les compagnons se sont contredits les uns les autres: si l'avis d'un compagnon était imposable, il faudrait que les autres compagnons s'y conforment. Or, certains avis des compagnons ont été contredits par d'autres compagnons et personne ne s'y est opposé. Deux cas sont invoqués:

- Le Calife 'Ali (d. 661) avait disputé la propriété d'un bouclier dans la possession d'un juif. Le juge Shurayh demanda de 'Ali deux témoins pour prouver sa pro-

priété. Il présenta son protégé et son fils. Le juge accepta le témoignage du protégé mais rejeta celui du fils, malgré l'avis contraire de 'Ali. Celui-ci céda.

- Un homme fit le vœu de tuer son propre fils. Ibn-'Abbas (d. v. 686), un compagnon, lui indiqua alors de sacrifier cent chameaux en lieu et place de son fils. Un compagnon donna un avis contraire en prescrivant le sacrifice d'un seul mouton en invoquant le sacrifice d'Abraham qui tua un bouc en lieu et place de son fils.

On rapporte aussi que le Calife Abu-Bakr (d. 634), lorsqu'il exprimait son opinion personnelle, disait: "C'est mon opinion. Si elle est juste, elle provient de Dieu. Si elle est fausse, elle provient de moi et je demande pardon à Dieu". Le secrétaire du Calife 'Umar (d. 644) aurait écrit dans une missive: "Telle est l'opinion de Dieu et de 'Umar". 'Umar désapprouva et le corrigea: "Telle est l'opinion de 'Umar. Si elle est juste, elle provient de Dieu. Si elle est fausse, elle provient de moi". On en déduit que le compagnon est un *mujtahid* comme tout *mujtahid*, sujet à l'erreur. Que le compagnon soit pieux et savant, cela ne signifie pas pour autant qu'on doive l'imiter.

Al-Shawkani (d. 1834) va encore plus loin. Il dit que l'opinion du compagnon n'est pas un critère parce que Dieu n'a envoyé à cette nation musulmane que Mahomet, et toute la nation, y compris les compagnons, est tenue de suivre le Coran et la Sunnah de Mahomet. Dire le contraire est une chose grave et ferait du compagnon un législateur comme le Prophète. Il récuse l'authenticité du récit de Mahomet qui dit: "Mes compagnons sont comme les étoiles, si vous suivez l'un d'eux, vous vous trouverez sur la bonne voie". Et même si ce récit était authentique, il devrait être interprété comme signifiant que les compagnons suivaient le Coran et la Sunnah et, à ce titre, ils étaient dignes d'être imités. Il ne faut donc les suivre que si ce qu'ils disent a une base dans ces deux sources.

Des auteurs voient dans la sanctification des compagnons de Mahomet la raison pour laquelle de nombreux récits mythiques ou mensongers attribués à Mahomet se sont infiltrés dans les recueils de hadiths.

Chapitre IV.

La Sunnah des Gens de la maison du Prophète

Les chi'ites rejettent la Sunnah des compagnons du Prophète¹ et ne prennent en considération que la Sunnah des Gens de la maison (*Ahl al-bayt*) du Prophète comme source du droit.

I. Infaillibilité des Gens de la maison du Prophète

L'obligation de suivre la Sunnah des Gens de la maison du Prophète est basée sur le Coran:

Allah ne veut que vous débarrasser de toute souillure, ô Gens de la maison (du Prophète), et vous purifier pleinement (33:33).

¹ Al-Hakim: Al-usul, p. 135-143.

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement (4:59).

Or, disent les chi'ites, Dieu ne pouvait prescrire l'obéissance à l'égard de ceux qui détiennent le commandement si ceux-ci étaient exposés à l'erreur. Ils ajoutent que ceux qui détiennent l'autorité devraient être délimités et bien connus. Et ceux-ci sont obligatoirement les Gens de la maison du Prophète.

Les chi'ites citent aussi les récits suivants de Mahomet:

- "J'ai laissé parmi vous ce qui vous empêche de tomber dans l'erreur si vous y tenez: le livre de Dieu, une corde tendue entre le ciel et la terre, et mes descendants les Gens de ma maison; ils ne seront jamais séparés jusqu'à ce qu'ils tournent sur moi le bassin. Regardez donc comment établir ma succession après moi". Selon d'autres sources, Mahomet aurait dit: "Je suis sur le point d'être appelé et je répondrai. Et voilà que je laisse parmi vous les deux poids: le livre de Dieu et mes descendants les Gens de ma maison. L'Aimable m'a informé qu'ils ne seront jamais séparés jusqu'à ce qu'ils tournent sur moi le bassin. Regardez donc comment établir ma succession après moi".
- "Les Gens de ma maison ressemblent au bateau de Noé: celui qui y monte sera sauvé, et celui qui ne le fait pas sera noyé".
- "Les étoiles sont une sécurité pour les gens du ciel, et les Gens de ma maison sont une sécurité pour ma nation". Ce récit est rapporté sous la forme suivante: "Les étoiles sont une sécurité pour les gens de la terre contre le naufrage, et les Gens de ma maison sont une sécurité pour ma nation contre les divergences. Si une tribu arabe diverge avec eux, elle s'écarte et deviendrait du parti du diable".

Les chi'ites déduisent de ces récits les éléments suivants:

- Les Gens de la maison de Mahomet sont infaillibles puisqu'ils ont été mis ensemble avec le Coran et parce que le rattachement à eux évite de tomber dans l'erreur.
- Nécessité de tenir aux deux: le Coran et les Gens de la maison de Mahomet, ensemble, sont une condition pour ne pas tomber dans l'erreur.
- Les Gens de la maison et le Coran seront unis jusqu'au jour de la résurrection. Ce qui signifie que, dans toute époque, il y aura une personne de cette maison capable de remplir la mission.
- Les Gens de la maison de Mahomet se distingueront par leurs connaissances en matière de loi religieuse et en toute chose. Mahomet aurait dit: "Louange à Dieu qui a mis en nous la sagesse, les Gens de la maison".

Signalons ici que les sunnites contestent les récits en question et disent que Mahomet a dit "le Coran et ma Sunnah", et non pas "le Coran et les Gens de ma maison", même si des sources sunnites les citent dans cette dernière forme¹.

Les chi'ites, eux, rétorquent en disant qu'on ne pouvait pas se fier à la Sunnah de Mahomet, puisqu'elle n'a pas été réunie du temps de Mahomet et comprend beau-

¹ Abu-Zahrah: Al-imam Al-Sadiq, p. 195.

coup de récits contradictoires. On ne peut imposer à la nation une législation indéterminée et imprécise ou une législation sans une personne à laquelle on se réfère. D'où l'importance d'avoir la lignée de la maison de Mahomet comme dépositaire de la loi.

Les chi'ites disent que l'Imam est un protecteur de la loi comme le Prophète. De ce fait, il est nécessaire qu'il soit infaillible. S'il ne l'était pas, il serait exposé à l'erreur et, dans ce cas, on ne serait pas obligé de le suivre, et il deviendrait inutile¹.

II. Détermination de Gens de la maison du Prophète

Les chi'ites entendent par les Gens de la maison du Prophète: la personne même de Mahomet, sa fille Fatima, le mari de cette dernière 'Ali (d. 661), et leurs deux fils Al-Hasan et Al-Husayn. Mahomet aurait couvert de son manteau ces quatre personnes et dit la prière suivante: "Ceux-ci sont les Gens de ma maison, fais partir d'eux la souillure et purifie-les". Dans un autre récit, il aurait mis sous sa couverture ces quatre personnes en répétant le verset "Allah ne veut que vous débarrasser de toute souillure, ô Gens de la maison (du Prophète), et vous purifier pleinement" (33:33). Ainsi, il aurait nommé d'une manière exhaustive les personnes qui seraient couvertes de l'infaillibilité.

Selon les chi'ites, il n'est pas besoin que Mahomet ait déterminé tous ceux qui viendront après lui. Il suffit qu'il ait désigné une personne et que cette dernière désigne à son tour son successeur. On ne saurait à cet effet laisser cette question au choix du peuple car il n'est pas en mesure de la concevoir. Selon un récit, Mahomet aurait précisé que la lignée de 'Ali serait de douze émirs, tous de Quraysh, tribu de Mahomet. Selon un autre récit, il aurait ajouté: "Le pouvoir restera dans Quraysh tant qu'il restera deux personnes [sur la terre]".

Chapitre V. Les lois révélées avant Mahomet

Les auteurs musulmans considèrent les lois révélées avant Mahomet (*shar' man qablina*: loi de nos prédécesseurs) comme une source du droit pour les musulmans. Ces lois ne sont prises en considération que dans la mesure où elles sont rapportées par le Coran ou la Sunnah de Mahomet. Il ne s'agit donc pas d'une source indépendante du Coran.

I. Nécessité de croire à tous les prophètes

1) Dieu envoie les prophètes

Les musulmans croient que Dieu a envoyé à chaque nation un prophète pour qu'il la guide dans la voie du bien, le dernier étant Mahomet. Le châtime est lié à la

¹ Pour ou contre le concept de l'infaillibilité de l'imam voir: Al-Hakim: Al-usul, p. 147-189; Al-Subhani: Mafahim, vol. 4, p. 373-450; Al-Muntadhiri: Dirasat, vol. I, 380-389; Al-Salusi: 'Aqidat al-imamah; Al-Salusi: Athar al-imamah, p. 29-136; 'Abd-al-Nadhir: Mas'alat al-imamah, 415-479; Abu-Zahrah: Al-imam Al-Sadiq, p. 186-206.

violation d'une norme connue. Pas de peine sans loi. Et cette loi ne peut venir que de Dieu:

Nous avons envoyé dans chaque communauté un Messenger, (pour leur dire): "Adorez Allah et écarterez-vous du Démon". Alors Allah en guida certains, mais il y en eut qui ont été destinés à l'égarement (16:36).

Nous n'avons jamais puni un peuple avant de lui avoir envoyé un Messenger (17:15).

Nous ne faisons pas périr de cité avant qu'elle n'ait eu des avertisseurs, à titre de rappel, et Nous ne sommes pas injustes (26:208-209).

À part Mahomet, le Coran nomme 24 prophètes que Dieu envoya à l'humanité. Dix-sept figurent dans l'Ancien Testament: Adam, Noé, Idris (Enoch?), Lot, Abraham, Isaac, Ismaël, Jacob, Joseph, Moïse, Aaron, David, Salomon, Job, Jonas, Élie, Élisée. Trois figurent dans le Nouveau Testament: Jean Baptiste, Zacharie (père de Jean-Baptiste) et Jésus. Les quatre autres appartiendraient à la tradition orale des Arabes: Chu'ayb, Dhu-al-Kafl, Salih, Hud. Le Coran ne considère pas cette liste comme exhaustive:

Il y a des messagers dont Nous t'avons raconté l'histoire précédemment, et des messagers dont Nous ne t'avons point raconté l'histoire (4:164).

Les auteurs musulmans distinguent entre le prophète (*nabi*) et le messenger (*rasul*). Le messenger est quelqu'un chargé d'un message à l'adresse d'un groupe humain, ce qui n'est nécessairement pas le cas du prophète. Parmi les messagers, Noé, Abraham, Moïse et Jésus sont qualifiés d'hommes de grande fermeté (*ulu al-'azm*); leur imitation est recommandée à Mahomet. Cette distinction provient du verset:

Endure donc, comme ont enduré les messagers doués de fermeté (46:35).

Tous les prophètes proviennent de Dieu. Le croyant ne doit en récuser aucun:

Dites: "Nous croyons en Allah et en ce qu'on nous a révélé, et en ce qu'on a fait descendre vers Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus, et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, et en ce qui a été donné aux prophètes, venant de leur Seigneur: nous ne faisons aucune distinction entre eux. À Lui nous sommes Soumis" (2:136).

Le Messenger a cru en ce qu'on a fait descendre vers lui venant de son Seigneur, et aussi les croyants: tous ont cru en Allah, en Ses anges, à Ses livres et en Ses messagers; [en disant]: "Nous ne faisons aucune distinction entre Ses messagers". Ils ont dit: "Nous avons entendu et obéi. Seigneur, nous implorons Ton pardon. C'est à Toi que sera le retour" (2:285).

Ceux qui ne croient pas en Allah et en Ses messagers, et qui veulent faire distinction entre Allah et Ses messagers et qui disent: "Nous croyons en certains d'entre eux mais ne croyons pas en d'autres", et qui veulent prendre un chemin intermédiaire, les voilà les vrais mécréants! Et Nous avons préparé pour les mécréants un châtiment avilissant. Ceux qui croient en Allah et en Ses messagers et qui ne font de différence entre ces derniers, voilà ceux à qui Il donnera leurs récompenses. Allah est Pardonneur et Miséricordieux (4:150-152).

Sur le plan pénal, un musulman qui nie la prophétie d'un des prophètes nommés par le Coran devient un apostat; il est passible de la peine de mort. Ainsi, l'article 178 du projet égyptien de droit pénal, préparé par une commission parlementaire en juillet 1982, dit que l'apostat est celui qui nie *ce que le commun du peuple connaît comme étant nécessaire en matière de religion*. Le mémorandum accompagnant ce projet précise que ce concept comprend la croyance dans les livres sacrés en tant que messages d'Allah à ses créatures, la croyance dans tous les messagers d'Allah mentionnés dans le Coran et la croyance dans le contenu des messages relatif au jour de la résurrection et au jour du jugement ainsi qu'aux normes de base des lois et des institutions que Dieu a agréées pour ses croyants¹.

La prophétie cependant ne continue pas éternellement. Elle s'arrête avec Mahomet:

Muhammad n'a jamais été le père de l'un de vos hommes, mais le messenger d'Allah et le dernier des prophètes (33:40).

Le Coran semble faire un trait sur les religions qui l'ont précédé en demandant à leurs adeptes de devenir musulmans:

Quiconque désire une religion autre que l'islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'Au-delà, parmi les perdants (3:85).

Ce verset est à tempérer par d'autres versets qui indiquent que les divergences entre les communautés sont voulues par Dieu:

Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez (5:48; voir aussi 11:118, 16:93 et 42:8).

2) Lois révélées avant Mahomet falsifiées

Tout en acceptant les prophètes qui ont précédé Mahomet, le Coran accuse les juifs et les chrétiens d'avoir altéré leurs livres sacrés:

Eh bien, espérez-vous, Musulmans, que des pareils gens (les Juifs) vous partageront la foi alors qu'un groupe d'entre eux, après avoir entendu et compris la parole d'Allah, la falsifièrent sciemment (2:75).

Malheur, donc, à ceux qui de leurs propres mains composent un livre puis le présentent comme venant d'Allah pour en tirer un vil profit! - Malheur à eux, donc, à cause de ce que leurs mains ont écrit, et malheur à eux à cause de ce qu'ils en profitent! (2:79).

Ceux qui cachent ce qu'Allah a fait descendre du Livre et le vendent à vil prix, ceux-là ne s'emplissent le ventre que de Feu (2:174).

Il y a parmi eux certains qui roulent leurs langues en lisant le Livre pour vous faire croire que cela provient du Livre, alors qu'il n'est point du Livre; et ils disent: "Ceci vient d'Allah", alors qu'il ne vient pas d'Allah. Ils disent sciemment des mensonges contre Allah (3:78).

¹ Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. 179.

Puis, à cause de leur violation de l'engagement, Nous les avons maudits et endurci leur cœur: ils détournent les paroles de leur sens et oublient une partie de ce qui leur a été rappelé. Tu ne cesseras de découvrir leur trahison, sauf d'un petit nombre d'entre eux. Pardonne-leur donc et oublie leurs fautes. Car Allah aime, certes, les bienfaisants. De ceux qui disent: "Nous sommes chrétiens", Nous avons pris leur engagement. Mais ils ont oublié une partie de ce qui leur a été rappelé. Nous avons donc suscité entre eux l'inimitié et la haine jusqu'au Jour de la Résurrection. Allah les informera de ce qu'ils faisaient (5:13-15).

Dis: "Qui a fait descendre le Livre que Moïse a apporté comme lumière et guide, pour les gens? Vous le mettez en feuillets, pour en montrer une partie, tout en en cachant beaucoup" (6:91).

Les injustes parmi eux changèrent en une autre, la parole qui leur était dite (7:162).

Cette altération par les juifs et les chrétiens de leurs livres a eu pour conséquence l'association d'autres divinités à Dieu:

Les Juifs disent: "Uzayr est fils d'Allah" et les Chrétiens disent: "Le Christ est fils d'Allah". Telle est leur parole provenant de leur bouche. Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Qu'Allah les anéantisse! Comment s'écartent-ils? Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines, ainsi que le Christ fils de Marie, comme Seigneurs en dehors d'Allah, alors qu'on ne leur a commandé que d'adorer un Dieu unique. Pas de divinité à part Lui! Gloire à Lui! Il est au-dessus de ce qu'ils Lui associent (9:30-31).

Elle a eu aussi pour conséquence l'oblitération volontaire du nom de Mahomet de leurs livres, niant ainsi sa mission:

Ceux à qui nous avons donné le Livre, le reconnaissent comme ils reconnaissent leurs enfants. Or, une partie d'entre eux cache la vérité, alors qu'ils la savent! (2:146).

Malgré ce dernier reproche, les musulmans de tout temps ont essayé d'exploiter le moindre indice des livres sacrés juifs et chrétiens pour prouver que ces derniers ont prévu la venue de Mahomet. Ce faisant, ils répètent en fait la manière de raisonner des chrétiens qui voient dans Jésus l'accomplissement des oracles des prophètes juifs, présomption sur laquelle sont construits le Nouveau Testament et les écrits des Pères de l'Église. Ainsi, à titre d'exemple, l'Évangile de St Matthieu (1:18) rapportant la conception miraculeuse de Jésus par le Saint-Esprit, la rattache à un passage d'Isaïe: "Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Émanuel" (Is 7:14). Les musulmans voient dans les paroles de Jésus avant son ascension au ciel - "Je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis" (Lc 24:49) - une annonce de la venue de Mahomet.

Les auteurs musulmans contemporains considèrent l'Évangile de Barnabé comme étant le seul Évangile authentique parce qu'il mentionne le nom de Mahomet. Ce texte, écrit probablement par un juif espagnol du Moyen-Âge converti au christianisme et, par la suite, à l'islam, est souvent invoqué par les musulmans à des fins

polémiques. Des auteurs musulmans s'y basent pour affirmer le caractère obligatoire de la circoncision masculine¹.

II. Statut des lois révélées avant Mahomet

1) Maintien des lois des communautés religieuses

Même si les livres sacrés juifs et chrétiens sont considérés comme falsifiés, le Coran demande à ces deux communautés de se conformer à ces livres. Lorsqu'il était consulté par les juifs comme arbitre, Mahomet s'enquérât du contenu de leur Bible et leur appliquait ses normes, même lorsque cette communauté avait convenu le contraire, comme le démontre l'épisode des deux adultères. C'est le système de la personnalité des lois qui laisse, encore aujourd'hui, des traces dans des pays arabes en matière de statut personnel, dont nous avons parlé plus haut².

2) Musulmans et lois révélées avant Mahomet

Partant du fait que les livres sacrés juifs et chrétiens sont falsifiés, les musulmans ne se considèrent pas tenus par les normes dictées par ces livres, d'autant plus qu'eux-mêmes disposent de leur propre livre sacré non falsifié et de leur propre prophète qui est infaillible. Le Coran exige de Mahomet d'appliquer à sa communauté ce qui lui a été révélé:

Sur toi Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre (5:48).

Cette communauté devait se démarquer des autres communautés sur le plan législatif, et Mahomet lui interdisait de consulter les livres sacrés des autres. On rapporte à cet égard qu'un jour 'Umar (d. 644), le futur deuxième calife, lisait un texte juif. Mahomet s'est mis en colère et dit aux présents: "Ô peuple, j'ai reçu l'ensemble des paroles et leurs sceaux. Elles me furent résumées et je vous les ai livrées blanches pures. Ne vous laissez pas tromper et ne laissez pas les trompeurs abuser de vous". Il a ensuite ordonné à ce que le texte soit effacé une lettre après l'autre. Dans un autre épisode similaire avec des musulmans, Mahomet dit: "Le sommet de l'erreur d'un peuple est de délaisser ce que leur prophète leur a porté pour rechercher ce que dit un autre prophète". Dans un troisième épisode, Hafsa lisait un texte juif contenant l'histoire de Joseph. Mahomet s'est mis en colère et dit: "Par celui qui tient mon âme entre ses mains, si Joseph en personne vous vient alors que moi je suis votre Prophète, et vous le suivez en me délaissant, vous vous perdrez. Je suis votre sort parmi les prophètes et vous êtes mon sort parmi les peuples". Dans un quatrième épisode, des compagnons du Prophète sont passés à côté de juifs qui lisaient la Torah. Ils ont été pris de révérence. Le Prophète le leur reprocha et il leur récita le verset: "Ne leur suffit-il donc point que Nous ayons fait descendre sur toi le

¹ Voir Aldeeb Abu-Sahlieh: circoncision, p. 160-162. Pour une traduction française de cet évangile, voir dans la bibliographie sous: Évangile de Barnabé

² Voir Partie I, chapitre III.

Livre et qu'il leur soit récité? Il y a assurément là une miséricorde et un rappel pour des gens qui croient" (29:51).

Lorsque le Président Sadate proposa en 1977 d'établir des livres scolaires communs sur la religion et l'éthique sociale, la revue cairote *Al-I'tisam* lui rappela que les musulmans ne doivent pas se référer aux écrits sacrés juifs et chrétiens. Elle évoqua les quatre épisodes susmentionnés¹. C'est la raison pour laquelle les livres scolaires étatiques dans les pays arabes et musulmans ne comportent pas de passages de la Bible ou du Nouveau Testament. On relèvera aussi que les biographies contemporaines des prophètes écrits par les auteurs musulmans se basent sur des informations que le Coran et la Sunnah rapportent, et jamais sur les livres sacrés des juifs et des chrétiens. Dans les expositions de livres qui ont lieu dans des pays comme l'Arabie Saoudite, le Yémen, les Émirats arabes unis ou le Kuwait, les visiteurs ne trouvent pas ces livres, et les librairies de ces pays n'en vendent point.

3) Lois révélées avant Mahomet rapportées dans le Coran et la Sunnah

Malgré l'attitude négative des musulmans à l'égard des livres sacrés des autres communautés, le Coran et la Sunnah pullulent de références, de récits et de passages repris parfois à la lettre de l'Ancien Testament et de versions apocryphes de l'Évangile. Certains de ces passages ont un caractère normatif. Étant cités par le Coran, ces passages ne peuvent être considérés par les musulmans comme falsifiés. Dès lors, les juristes musulmans se demandent si ces passages normatifs s'imposent aussi aux musulmans. Ils distinguent entre trois catégories de normes:

A) Normes dont l'application est limitée à leurs destinataires

Certaines normes indiquent que leur application est destinée à un groupe donné ou que les musulmans en sont dispensés. C'est le cas de la norme interdisant aux juifs la consommation de certaines nourritures:

Dis: "Dans ce qui m'a été révélé, je ne trouve d'interdit, à aucun mangeur d'en manger, que la bête trouvée morte, ou le sang qu'on a fait couler, ou la chair de porc - car c'est une souillure - ou ce qui, par perversité, a été sacrifié à autre qu'Allah". Quiconque est contraint, sans toutefois abuser ou transgresser, ton Seigneur est certes Pardonneur et Miséricordieux. Aux Juifs, Nous avons interdit toute bête à ongle unique. Des bovins et des ovins, Nous leurs avons interdit les graisses, sauf ce que portent leur dos, leurs entrailles, ou ce qui est mêlé à l'os. Ainsi, les avons-Nous punis pour leur rébellion. Nous sommes bien véridiques (6:145-146).

Le premier verset concerne les musulmans. Quant au deuxième, il est limité aux juifs. Un cas peut être cité de la Sunnah de Mahomet qui dit: "Les butins, interdits à tout autre avant moi, m'ont été autorisés aujourd'hui". D'après ce récit, il était interdit aux autres nations de prendre des butins, lesquels furent permis à Mahomet.

¹ Al-I'tisam, mars 1977, p. 8-12. Voir sur ce sujet Aldeeb Abu-Sahlieh: L'enseignement, p. 26-27.

B) Normes dont l'application est étendue aux musulmans

Certaines normes indiquent expressément qu'elles sont applicables aux musulmans. Ainsi, le Coran prescrit le jeûne aux musulmans à l'instar de ce qui a été prescrit aux précédents:

Ô les croyants! On vous a prescrit le jeûne comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous, ainsi atteindrez-vous la piété, pendant un nombre déterminé de jours (2:183-184).

Il en est de même du sacrifice. Mahomet dit: "Faites le sacrifice, car c'est une norme de votre père Abraham".

C) Normes dont les destinataires ne sont pas précisés

Certaines normes sont prescrites à des groupes donnés mais ne mentionnent pas si elles sont applicables aussi aux musulmans. C'est sur cette dernière catégorie de normes que les juristes divergent. La majorité dit que ces normes sont imposables aux musulmans à défaut d'indication expresse concernant leur abrogation. Si Dieu mentionne une loi antérieure il l'approuve implicitement, même s'il n'enjoint pas explicitement aux musulmans de la suivre. On invoque ici les versets suivants:

Nous avons fait descendre la Torah dans laquelle il y a guide et lumière. C'est sur sa base que les prophètes qui se sont soumis à Allah, ainsi que les rabbins et les docteurs jugent les affaires des Juifs. Car on leur a confié la garde du Livre d'Allah, et ils en sont les témoins (5:44).

Voilà ceux qu'Allah a guidés: suis donc leur direction (6:90).

Il vous a légiféré en matière de religion, ce qu'Il avait enjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, ainsi que ce que Nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus: "établissez la religion; et n'en faites pas un sujet de division" (42:13).

Les opposants disent que les normes révélées aux précédents peuples sont abrogées sauf indication contraire dans le Coran ou la Sunnah. Mahomet, disent-ils, avait demandé à Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) ce qu'il ferait s'il ne trouvait pas de normes dans le Coran et la Sunnah, il répondit qu'il recourrait à l'*ijtihad*. Mahomet acquiesça. Or, si les normes des précédents peuples étaient une source, il les lui aurait indiquées. On cite aussi une parole de Mahomet qui dit: "Les autres prophètes ont été envoyés à des peuples spécifiques, et moi j'ai été envoyé à l'ensemble des humains". On ne doit donc pas obéir aux lois spécifiques.

Madkur, auteur contemporain, penche pour l'opinion majoritaire tant que les normes des autres peuples n'entrent pas en conflit avec le bien des gens (*salah al-nas*). Ces lois sont toutes révélées, à condition qu'elles soient citées dans le Coran ou la Sunnah et qu'aucune autre norme de source musulmane ne vienne les contredire. La valeur de cette source est à considérer au moins comme la valeur des "dires d'un compagnon" que certains considèrent comme source de loi¹.

4) Implications pratiques des lois révélées avant l'islam

Il y a plusieurs implications pratiques des lois révélées avant Mahomet.

¹ Madkur: Usul, p. 123. Sur cette question, voir Hasab-Allah, p. 73-75.

A) Loi du talion

Le passage coranique suivant parle de la loi du talion prévue par la Bible (Lv 24:19-20; Ex 21:23-24):

Nous avons fait descendre la Torah dans laquelle il y a guide et lumière. C'est sur sa base que les prophètes qui se sont soumis à Allah, ainsi que les rabbins et les docteurs jugent les affaires des Juifs. Car on leur a confié la garde du Livre d'Allah, et ils en sont les témoins. Ne craignez donc pas les gens, mais craignez-Moi. Ne vendez pas Mes enseignements à vil prix. Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des mécréants. Nous y avons prescrit pour eux vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent. Les blessures tombent sous la loi du talion. Après, quiconque y renonce par charité, cela lui vaudra une expiation. Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des injustes (5:44-45).

Faut-il considérer la loi du talion mentionnée ici comme destinée aussi bien aux juifs qu'aux musulmans? Si nous répondons par l'affirmative, cela signifie que les hommes et les femmes, les musulmans et les non-musulmans sont égaux devant la loi du talion, ce qui ne plaît pas aux opposants qui estiment que ce passage s'adresse seulement aux juifs, alors que les musulmans doivent obéir à un autre passage relatif à la loi du talion qui dit:

Ô les croyants! On vous a prescrit le talion au sujet des tués: homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme. Mais celui à qui son frère aura pardonné en quelque façon doit faire face à une requête convenable et doit payer des dommages de bonne grâce. Ceci est un allègement de la part de votre Seigneur et une miséricorde. Donc, quiconque après cela transgresse, aura un châtiment douloureux (2:178).

Comme on le constate, ce passage, contrairement au précédent, ne prévoit pas le principe de l'égalité.

B) Douaire

Le droit musulman prescrit à l'homme le paiement d'un douaire à la femme qu'il veut épouser; il consiste habituellement en une somme d'argent. Peut-il lui offrir un service: coudre une robe, construire une maison? Ceux qui admettent l'extension des lois révélées avant Mahomet aux musulmans invoquent le verset coranique relatif au mariage de Moïse:

Il dit [à Moïse]: "Je voudrais te marier à l'une de mes deux filles que voici, à condition que tu travailles à mon service durant huit ans. Si tu achèves dix années, ce sera de ton bon gré; je ne veux cependant rien t'imposer d'excessif. Tu me trouveras, si Allah le veut, du nombre des gens de bien" (28:27).

C) Contrat de courtage

Le Coran conte, avec quelques différences, l'histoire de Joseph avec ses frères, relatée dans la Bible (Gn chapitre 44). Voulant garder son frère Benjamin auprès de lui, Joseph fournit les provisions à ses frères en mettant la coupe du roi dans le sac de Benjamin; et, ensuite, il accusa ses frères de vol. Il mandata ses serviteurs chercher cette coupe en promettant en récompense de remettre à celui qui la rapportera

la charge d'un chameau (12:70-72). De ce dernier passage, les juristes ont déduit que le courtage (*ja'alah*) avec condition de résultat est permis par le Coran.

D) Contrat de garantie

Toujours dans l'histoire de Joseph, ce dernier demanda à ses frères de ramener avec eux leur petit frère s'ils souhaitaient avoir d'autres provisions à l'avenir. Réticent, Jacob dit à ses fils:

"Jamais je ne l'enverrai avec vous, jusqu'à ce que vous m'apportiez l'engagement formel au nom d'Allah que vous me le ramènerez à moins que vous ne soyez cernés". Lorsqu'ils lui eurent apporté l'engagement, il dit: "Allah est garant de ce que nous disons" (12:66).

Ce verset signifie pour les juristes musulmans que le contrat de garantie est licite.

E) Usufruit sur l'ensemble de la copropriété

Le Coran dit dans l'histoire d'Abraham avec son neveu Lot:

Informe-les que l'eau sera en partage entre eux; chacun boira à son tour (54:28).

Ce verset signifie qu'un copropriétaire peut profiter de l'ensemble du bien commun pour un certain temps.

F) Indemnité à payer par le propriétaire d'animaux

Le Coran dit dans l'histoire de David avec son fils Salomon:

David et Salomon, quand ils eurent à juger au sujet d'un champ cultivé où des moutons appartenant à une peuplade étaient allés paître, la nuit. Nous étions témoin de leur jugement (21:78).

Les commentateurs de ce verset laconique expliquent que David avait décrété que le troupeau deviendrait la propriété de celui dont le champ avait été ravagé; mais Salomon conseilla que le troupeau lui soit provisoirement confié, à titre d'usufruit, et que le coupable irrigue le champ, jusqu'à ce qu'il redevienne comme auparavant, pour reprendre alors son troupeau.

Chapitre VI. La coutume

I. Définition de la coutume

La coutume (*'urf*) est définie ainsi: "Ce qui s'est implanté dans les âmes et que les gens de bonnes mœurs dans une région musulmane donnée ont accepté à condition qu'il ne contredise pas un texte de la shari'ah"¹.

Les auteurs musulmans établissent une distinction entre une règle coutumière et une règle acquise par le consensus des docteurs de la loi (*ijma'*):

- Une norme basée sur le consensus est le produit de l'opinion des spécialistes; la norme basée sur la coutume est une norme acceptée par le public en général.

¹ À part les ouvrages de base cités dans la bibliographie, voir Al-Khayyat: *Nadhariyyat al-'urf*; 'Alyah: *Al-qada' wal-'urf*, p. 142-178.

- Le consensus exige l'unanimité des *mujtahids* de l'époque où la norme a été établie; pour la coutume il suffit d'avoir la majorité de la communauté.
- Le consensus lie la communauté en tout lieu et en tout temps; la coutume est changeable.

Un exemple de coutume: le pêcheur de perles qui soutiendrait devant le juge avoir vendu à un commerçant dix keils (mesure contenant 20 à 30 kilos selon les pays) de perles, serait débouté de sa demande, si le défendeur opposait que le mot keil a été prononcé au moment de la vente par erreur, mais qu'il n'a acheté en réalité que dix misqals (mesure qui équivaut au gramme) de perles. Ici le juge assoie sa décision sur la preuve de l'usage, l'usage invariable étant de vendre les perles au misqal et jamais au keil.

II. Légitimation du recours à la coutume

Les juristes musulmans classiques considèrent la coutume valide en tant que source de normes opposables en cas d'absence de texte dans le Coran ou la Sunnah. Ils légitiment le recours à la coutume par le Coran, la Sunnah et le raisonnement.

On trouve le terme '*urf*' une seule fois dans le verset 7:199, traduit par Blachère comme suit:

Pratique le pardon! Ordonne le bien ('*urf*)! Écarte-toi des sans-loi!

Ce verset est traduit par Hamidullah comme suit: "Accepte ce qu'on t'offre de raisonnable, commande ce qui est convenable et éloigne-toi des ignorants". Il est aussi possible de le traduire comme suit: "Taxe le superflu, commande selon la coutume ('*urf*) et éloigne-toi des ignorants".

Le Coran utilise à plusieurs reprises le terme *ma'urf*. Ce terme peut être traduit dans certains versets par la coutume. Nous citons trois versets:

Les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues; et il ne leur est pas permis de taire ce qu'Allah a créé dans leurs ventres, si elles croient en Allah et au Jour dernier. Et leurs époux seront en droit de les reprendre pendant cette période, s'ils veulent la réconciliation. Quant à elles, elles ont des droits équivalents à leurs obligations, conformément à la bienséance [ou selon la coutume: *bil-ma'urf*]. Mais les hommes ont cependant une prédominance sur elles. Et Allah est Puissant et Sage (2:228).

Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable [ou selon la coutume: *bil-ma'urf*], et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront (3:104).

Ô les croyants! Il ne vous est pas licite d'hériter des femmes contre leur gré. Ne les empêchez pas de se remarier dans le but de leur ravir une partie de ce que vous aviez donné, à moins qu'elles ne viennent à commettre un péché prouvé. Comportez-vous convenablement [ou selon la coutume: *bil-ma'urf*] envers elles. Si vous avez de l'aversion envers elles durant la vie commune, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose où Allah a déposé un grand bien (4:19).

Le verset 4:115 impliquerait indirectement le respect de la coutume:

Quiconque fait scission d'avec le Messager, après que le droit chemin lui est apparu et suit un sentier autre que celui des croyants, alors Nous le laisserons comme il s'est détourné, et le brûlerons dans l'Enfer. Et quelle mauvaise destination!

On estime que le terme "sentier" signifie ici la coutume. On cite aussi un récit de Mahomet qui dit: "Ce que les croyants ont considéré comme bon est également bon devant Dieu". Mahomet aurait indiqué à une femme de prendre des biens de son mari ce qui suffirait à elle et à son fils selon la coutume (*bil-ma'ruf*).

On invoque aussi un argument rationnel. La coutume assure le bien de la communauté et met fin à sa gêne. Or, ceci est un principe reconnu par le Coran:

Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous (2:185).

Allah ne veut pas vous imposer quelque gêne (5:6).

On ne peut donc empêcher les gens de recourir à la coutume. Le Coran lui-même a reconnu certaines coutumes qui étaient acceptées parmi les Arabes. Ainsi, il a admis le paiement du prix du sang de la part du responsable de l'auteur du délit. De même, il a repris la plupart des formes des contrats commerciaux de son temps. Les califes, après Mahomet, ont aussi consacré certaines coutumes des pays conquis, comme les registres de l'armée et de l'impôt, et la frappe de la monnaie. Les juristes ont mis comme condition du *mujtahid* la connaissance des coutumes. On signale à cet égard qu'Al-Shafi'i (d. 820) modifia en Égypte certains de ses avis émis à Bagdad, parce que les coutumes égyptiennes étaient différentes de celles de l'Irak. C'est pourquoi on distingue chez lui deux doctrines, l'une irakienne, et l'autre égyptienne.

La coutume a vu sa consécration dans les articles 13 et 36-45 de la Majallah¹. Des auteurs contemporains refusent d'y voir une source indépendante. Ils la rattachent à d'autres sources comme le consensus implicite, les intérêts non réglés (*masalih mursalah*) ou les prétextes (*dhara'i'*), que nous traiterons plus loin. Al-Hakim, un chi'ite, adopte une vision encore plus radicale à l'égard de la coutume et n'en voit aucun fondement dans le Coran et la Sunnah pour considérer la coutume comme une source de la shari'ah².

III. Conditions du recours à la coutume

Pour pouvoir invoquer une coutume il faut qu'elle remplisse quatre conditions.

1) Ne pas violer un texte du Coran ou de la Sunnah

Ainsi, les coutumes existantes lors de la révélation que le Coran a condamnées expressément ne peuvent pas être prises en considération. Ici la coutume heurte directement la volonté du Législateur (Dieu). C'est le cas du mariage réciproque par échange sans douaire (*zawag al-shighar*): "Je te marie ma fille sans douaire si tu me maries ta fille sans douaire". Même si un tel mariage deviendrait coutume, il ne pourrait pas être considéré comme licite. Il se peut cependant qu'une coutume établisse une norme spéciale. C'est ainsi que le droit musulman interdit la vente d'un objet inexistant. La coutume cependant admet le contrat de façon (*istisna'*),

¹ Voir ces articles dans la Partie II, chapitre IX.II.

² Al-Hakim: Al-usul, p. 417-426.

même s'il s'agit d'un contrat portant sur une chose qui n'a pas d'existence au moment du contrat. On maintient donc l'interdiction générale, mais on permet le contrat spécifique établi par la coutume.

Il est des cas où la coutume est à la base d'un texte de la shari'ah. Dans ce cas, le changement intervenu dans la coutume ne contrevient pas à la shari'ah et il faut en tenir compte. Ainsi, Mahomet dit que le silence de la fille vierge équivaut au consentement. Cette manière de voir provient du fait que les filles étaient très réservées du temps de Mahomet, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui dans bon nombre de pays. On ne peut donc appliquer la parole de Mahomet; la fille doit donner son consentement verbal au mariage. Le changement de la situation nécessite dans ce cas le changement de la norme. De même, la présence des jeunes femmes dans les mosquées pour la prière communautaire a été interdite malgré le fait qu'elle était permise du temps de Mahomet. Ce changement est dû à la dissolution actuelle des mœurs.

La coutume peut être générale, et le texte peut être spécifique. Dans ce cas, seule la partie de la coutume qui contrevient au texte est invalide. Ainsi, Mahomet prescrit le paiement de l'impôt légal pour les chameaux nourris à la mangeoire. La coutume qui excepte les chameaux de l'impôt n'est pas applicable pour ces chameaux spécifiés dans le récit.

La coutume peut aussi être spécifique et le texte général. Dans ce cas, selon certains, la coutume est considérée comme règle spéciale par rapport au texte général. Ainsi, le Coran dit: "Les mères, qui veulent donner un allaitement complet, allaiteront leurs bébés deux ans complets" (2:233). Or, une coutume veut que les femmes nobles louent les services d'une nourrice pour allaiter leurs enfants. Cette coutume dispense la femme de l'allaitement si ses enfants acceptent d'autres seins.

2) Être générale (*muttaridah*)

Il n'est pas besoin que la coutume soit unanime; mais il suffit qu'elle soit acceptée par la majorité. Pour prouver la généralité d'une coutume, il faut se référer aux gens concernés par la coutume, et non pas aux ouvrages des juristes, en raison de son caractère changeable.

3) Exister lors du rapport juridique

La coutume ne peut pas avoir un effet rétroactif. Al-Khayyat donne une application moderne de cette règle à travers le cas de la dépréciation de l'argent. Si on prête des dollars qui coûtaient tant en monnaie nationale, et que, par la suite, les dollars se déprécient, il faudrait rendre le montant sur la base de l'ancien prix¹.

4) Ne pas être contraire à l'accord des parties

L'article 13 de la *Majallah* dit: "Devant une déclaration précise, on ne doit pas avoir égard à la présomption". Ainsi, si la coutume consiste à payer le prix par acomptes, les parties peuvent prévoir que le paiement sera comptant, leur accord prévalant sur la coutume.

¹ Al-Khayyat: *Nadhariyyat al-urf*, p. 56.

IV. Classification des coutumes

1) Coutume verbale et coutume factuelle

On distingue entre la coutume verbale (*'urf qawli*) et la coutume factuelle (*'urf 'amali*).

La coutume verbale est celle qui attribue à des termes un sens particulier. Ainsi, le terme *walad* signifie un enfant mâle même si dans la langue et le Coran (4:11), il inclut tant les garçons que les filles. Le terme *dabbah* signifie animal à quatre pattes même si, dans la langue, il signifie tout ce qui bouge sur terre. Le terme *lahm* signifie la viande des animaux à l'exception des poulets, des oiseaux et des poissons, même si, dans le Coran (16:14), ce terme est aussi utilisé pour désigner la chair des poissons. De ce fait, selon Ibn-'Abidin (d. 1836), les dires de l'auteur d'un legs ou d'un waqf et de celui qui fait un vœu, prête un serment ou conclut un contrat sont interprétés selon sa langue et sa coutume et non pas selon la langue commune ou la langue du Coran.

La coutume factuelle est ce à quoi les gens se sont habitués dans leur vie et leurs rapports. Parmi ces coutumes, on cite le douaire versé par le mari en deux parties, l'une payée d'avance, et l'autre payée en cas de répudiation; le refus de mener la femme vers son mari avant qu'il n'ait payé une partie du douaire; l'entrée au bain contre un certain montant sans conclusion de contrat et sans accord préalable sur la durée et la quantité de l'eau utilisée; le paiement du loyer avant l'usage de l'appartement loué; le repas de l'ouvrier particulier comme faisant partie de son salaire, etc.

2) Coutume spéciale et coutume générale

Les coutumes factuelles citées plus haut sont considérées comme générales; elles sont connues par tous. On cite aussi parmi les coutumes générales que l'ignorant doit se tourner vers le savant pour apprendre de lui ce qu'il ignore.

Les coutumes spéciales sont propres à une région donnée ou à une catégorie donnée de professions. Ainsi, en Irak, le mot *dabbah* susmentionné se limite au cheval. De même, l'inscription des dettes par les commerçants dans des registres peut servir de preuve même s'il n'y a pas de témoin. Dans certaines régions, le mari doit faire des dons déterminés à certains membres de la famille de la mariée.

3) Coutume licite, illicite et par nécessité

La coutume licite est celle qui ne permet pas quelque chose d'interdit, et n'interdit pas quelque chose qui est permise par le droit musulman.

La coutume illicite (ou viciée: *fasid*) est celle qui est acceptée par le public mais qui interdit ce qui est permis, ou permet ce qui est interdit. C'est le cas des rapports bancaires à intérêts, les réunions mixtes hommes-femmes dans les clubs et les fêtes, la présentation de l'alcool et la danse dans les festivités, l'abandon de la prière pendant les fêtes publiques, le port de bagues en or et d'habits en soie, le jeu de loterie, les paris sur les courses des chevaux, les habits décolletés, la marche des femmes derrière les funérailles, les chandelles sur les tombes, etc. Toutes ces coutumes sont contraires à la shari'ah puisqu'il existe un texte clair les interdisant.

Il se peut cependant qu'une norme coutumière contraire à un principe du droit musulman soit imposée par la nécessité. Elle peut alors être admise comme exception. Si, par contre, cette coutume n'est pas dictée par la nécessité, mais simplement par les mauvais penchants, elle doit être dénoncée.

Chapitre VII.

L'effort rationnel (*ijtihad*)

I. Définition

En plus des sources susmentionnées, dites sources transmises (*masadir naqliyyah*), les juristes musulmans classiques et contemporains accordent une place importante à l'*ijtihad*.

Étymologiquement, l'*ijtihad* signifie la production d'un effort. Sur le plan juridique, il est défini ainsi: "L'action de tendre toutes les forces de son esprit jusqu'à leur extrême limite, afin de pénétrer le sens intime de la shari'ah (Coran et Sunnah) pour en déduire une règle conjecturale (*qa'idah dhanniyyah*) applicable au cas concret à résoudre".

Il faut ici garder à l'esprit que le droit musulman dénie à l'homme le droit de légiférer. Par conséquent, le rôle du raisonnement humain qui sous-tend l'*ijtihad* n'est pas de créer des normes, mais de déduire du Coran et de la Sunnah de nouvelles normes respectueuses de ces deux sources. Il s'agit pour le juriste de procéder par analogie, d'examiner la raison de la loi religieuse, de préférer une norme sur une autre norme, de combler une lacune en tenant compte de l'intérêt général, etc.

La négation du pouvoir législatif de l'homme va jusqu'à se demander si on a le droit de recourir à l'effort rationnel comme moyen de déduction. Aussi, la première question qui se pose est celle de la légitimation du recours à l'effort rationnel.

II. Légitimation du recours à l'*ijtihad*

1) Arguments des opposants

Ceux qui récusent le recours à l'*ijtihad* se basent sur la prémisse que les textes du Coran et de la Sunnah offrent à l'homme tout ce dont il a besoin comme normes. Ils appuient leur argument par les versets suivants:

Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait (5:3).

Nous n'avons rien omis d'écrire dans le Livre (6:38).

Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose, ainsi qu'un guide, une grâce et une bonne annonce aux Musulmans (16:89).

Les adeptes de cette position ajoutent que tout ce qui n'a pas été réglé par le Coran et la Sunnah est laissé à la liberté des croyants en vertu du principe de la permission initiale (*'ibahah asliyyah*) dicté par les versets suivants:

C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre (2:29).

Ô les croyants! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient. Si vous posez des questions à leur sujet, pendant que le Coran est révélé, elles vous seront divulguées. Allah vous a pardonné cela. Allah est Pardonneur et Indulgent (5:101-102).

Le principe de la *permission initiale* signifie que tout ce qui n'est pas expressément interdit reste permis. On invoque aussi l'interdiction de se fier à l'opinion (*ra'y*). Le Coran dit: "Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger" (4:59). Ici le Coran ne dit pas de se remettre à la raison mais à Dieu et au Prophète. Ailleurs, le Coran dit:

Nous avons fait descendre vers toi le Livre avec la vérité, pour que tu juges entre les gens, selon ce qu'Allah t'a appris (4:105).

Le Coran ne dit pas "selon ce que tu penses", mais "selon ce qu'Allah t'a appris".

On cite aussi un récit de Mahomet qui aurait dit:

Ma nation sera divisée en soixante-dix et quelques groupes, le plus coupable parmi eux est celui qui pèse la religion par son opinion, interdisant ce que Dieu a permis et permettant ce que Dieu a interdit.

Le Coran dit à cet égard:

Si la vérité était conforme à leurs passions, les cieux et la terre et ceux qui s'y trouvent seraient, certes, corrompus. Au contraire, Nous leur avons donné leur rappel. Mais ils s'en détournent (23:71).

Les compagnons de Mahomet ont condamné le recours à l'effort rationnel. Ainsi, le Calife 'Umar (d. 644) aurait dit:

Les adeptes de l'opinion sont les ennemis de la tradition. Ils ont été incapables d'apprendre les récits de Mahomet ou de les comprendre, et par conséquent ils ont eu honte de dire à ceux qui leur posent une question: "nous ne savons pas". Ils sont alors allés contre les traditions de Mahomet par leur opinion. Prenez-en garde.

On rapporte d'Ibn-Mas'ud (d. 652):

Vos juristes disparaîtront et les gens prendront des ignorants comme dirigeants réglementant les choses selon leur opinion, et ainsi l'islam sera détruit et éמושé.

'Abd-Allah Ibn-'Umar aurait aussi dit:

La science se limite à trois: le Livre de Dieu, la Sunnah, et "je ne sais pas".

2) Arguments des partisans

Les partisans du recours à l'*ijtihad* invoquent aussi le Coran et les récits de Mahomet pour appuyer leur position. Ils y ajoutent un argument rationnel.

A) Arguments tirés du Coran

Les partisans citent le même verset que les opposants mais dans son intégralité:

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque

chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (4:59).

Ils disent que ce verset invite à recourir au Coran et à la Sunnah et à scruter leur sens profond pour en déduire les normes juridiques, mais sans suivre ses propres désirs.

Selon eux, les versets indiquant que le Coran contient tout ce dont on a besoin signifient que le Coran contient les principes généraux (*usul 'ammah*). Si l'*ijtihad* n'était pas permis, on n'expliquerait pas l'*ijtihad* de Mahomet et de ses compagnons. C'est ainsi que furent décidés la nomination du calife Abu-Bakr (d. 634), la fixation par écrit du Coran, le châtement contre celui qui consomme le vin, etc.

Quant à l'avertissement interdisant les questions, il concerne celles qui ne doivent pas être posées. Le verset 4:105 qui exige le renvoi à "ce que Dieu fait voir à Mahomet" signifie "ce que Dieu lui a appris", et cela peut inclure l'effort rationnel.

Les partisans invoquent aussi le verset suivant:

David, et Salomon, quand ils eurent à juger au sujet d'un champ cultivé où des moutons appartenant à une peuplade étaient allés paître, la nuit. Nous étions témoin de leur jugement. Nous la fîmes comprendre à Salomon. À chacun Nous donnâmes la faculté de juger et le savoir (21:78-79).

Ce verset indique que le jugement de Salomon a été préféré à celui de David. Malgré cela, Dieu accorda aux deux la faculté de juger et le savoir. Hasan Al-Basri (d. 728) commenta ce verset comme suit: "Si ce n'était le récit concernant ces deux hommes, les juges seraient damnés. Dieu en effet rendit louange à Salomon mais excusa David pour son effort". On peut donc bien se tromper, mais l'effort est en soi méritoire.

B) Arguments tirés de la Sunnah de Mahomet et de ses compagnons

Les partisans invoquent aussi la Sunnah de Mahomet et de ses compagnons. Ainsi, lorsque Mahomet envoya Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) au Yémen, il lui demanda comment il comptait gouverner. Il répondit qu'il allait se référer au Coran, à la Sunnah et, à défaut, il fera un effort pour arriver à une opinion (*ajtahid ra'yi*). Mahomet frappa la poitrine de Mu'adh Ibn-Jabal et dit: "Louange à Dieu qui a permis à son Messenger de trouver ce qui plaît à Dieu et à son Messenger".

Ailleurs, Mahomet dit: "Si un gouverneur fait un effort de raisonnement et atteint l'opinion vraie, il a deux mérites; mais s'il se trompe, il a un mérite". Il aurait aussi dit: "Craignez l'intuition (*farasah*) des croyants, il est certain qu'ils voient par la lumière de Dieu".

On rapporte aussi du premier Calife Abu-Bakr (d. 634) qu'il cherchait dans le Coran une solution au litige qui lui était soumis. S'il n'y trouvait rien, il essayait d'appliquer un précédent de Mahomet. S'il n'y trouvait rien, il rassemblait les hauts responsables et les meilleurs parmi les gens, les consultait et suivait leur consensus.

Lorsque 'Umar (d. 644) nomma Sharih comme juge de Kufa il lui dit: "Vois ce qui te semble clair dans le Livre de Dieu (Coran) et ne demande personne à son propos. Si tu n'y trouves rien de clair, suis la Sunnah du messenger de Dieu. Si tu n'y trouves

rien non plus, efforce-toi de raisonner et demande conseil aux gens de science et de bien".

'Ali (d. 661) aurait dit à Mahomet: "Messager de Dieu, que faire si nous avons une affaire qui ne comporte pas de solution dans le Coran une année après ta disparition?" Mahomet répondit: "Réunissez les gens et mettez le cas en consultation (*ij'alah shura*), mais ne suivez pas une seule opinion".

Ces pratiques de Mahomet et de ses compagnons contredisent les récits qui condamnent le recours au raisonnement. Par conséquent, il faudrait interpréter ces récits comme signifiant qu'il est interdit de raisonner dans les domaines religieux où il n'est pas permis de raisonner.

C) Arguments rationnels

Les partisans du recours à l'*ijtihad* disent que l'islam est la dernière religion et qu'il bon pour toute époque et tout lieu. Or, les textes du Coran et de la Sunnah sont limités alors que les problèmes sont continuellement en renouvellement. Pour pallier à la carence des deux principales sources, il est nécessaire de recourir à l'*ijtihad*. Sans cela, le droit musulman perd sa flexibilité et sa capacité à régir toute époque et tout lieu.

3) Ijtihad de Mahomet

Un problème, soulevé par les ash'arites et les mu'tazalites en rapport avec l'*ijtihad*, illustre la manière de raisonner des penseurs musulmans. Ces deux courants philosophiques se sont demandés si Mahomet pouvait recourir à l'*ijtihad* pour établir une norme juridique régissant les questions qui se posaient à lui? Ils répondent par la négative. Ils citent le Coran:

Votre compagnon ne s'est pas égaré et n'a pas été induit en erreur. Il ne prononce rien sous l'effet de la passion; ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée (53:2-4).

Le Coran considère ici les propos de Mahomet comme faisant partie de la révélation. Or, s'il pouvait faire un effort rationnel, ses propos ne relèveraient pas de la révélation.

Ils ajoutent que si Mahomet pouvait faire un effort, il n'aurait pas eu besoin d'attendre la révélation pour répondre aux questions qui lui étaient posées comme ce fut le cas dans plusieurs situations.

Enfin, ils avancent que la révélation est plus importante que l'*ijtihad*, car l'erreur est exclue dans la première source. Lorsqu'on peut avoir accès au meilleur, il n'est pas permis de recourir au moindre.

Les spécialistes des fondements du droit sont d'un avis contraire. Ils citent le Coran à l'appui de leur affirmation:

Nous avons fait descendre vers toi le Livre avec la vérité, pour que tu juges entre les gens, selon ce qu'Allah t'a appris (*arak*) (4:105).

Ce verset signifie que Mahomet pouvait recourir au raisonnement (*ra'y*, dérivé du verbe *ara*), don de Dieu à Mahomet. Ailleurs, le Coran dit: "Tirez-en une leçon, Ô vous qui êtes doués de clairvoyance" (59:2). Cet appel à la réflexion se retrouve

dans d'autres versets, et il s'adresse à tous, y compris Mahomet. Celui-ci a même plus de droit à la réflexion que d'autres puisqu'il connaît les objectifs de la législation. Priver le Prophète de la réflexion et de l'effort rationnel serait le priver d'une capacité qui réduirait ses connaissances humaines; ce serait éliminer la raison humaine. Ils ajoutent que s'il est permis de recourir à l'*ijtihad* à celui qui peut se tromper, à plus forte raison, l'*ijtihad* doit être permis à celui qui se trompe rarement et à l'égard duquel la révélation intervient pour corriger son erreur.

Les spécialistes des fondements du droit invoquent aussi le fait que Mahomet exerçait l'*ijtihad* et appelait ses compagnons à faire de même. Il aurait dit à cet effet: "Je juge d'après mon opinion dans les domaines qui ne faisaient pas l'objet de la révélation". Dans un autre récit, il aurait invité 'Amru Ibn-al-'As à rendre la justice dans une affaire. Ce dernier protesta: "Jugé-je alors que vous êtes présent?" Mahomet répondit: "Oui. Si tu fais un effort de raisonnement et atteins l'opinion vraie, tu as deux mérites; mais si tu te trompes, tu as un mérite".

Répondant à l'argument de l'attente de la révélation avancé par les opposants, les spécialistes des fondements du droit disent que Mahomet attendait la révélation dans les questions qui présentaient une difficulté ou qui ne pouvaient avoir de solution qu'à travers la révélation. Ils estiment aussi que la révélation était indépendante de la volonté de Mahomet. Par conséquent, il ne pouvait pas la faire descendre en tout temps, mais s'il se trompait en donnant sa propre opinion, la révélation se chargeait de le corriger.

III. Conditions de l'*ijtihad*

1) Conditions relatives au *mujtahid*

Les auteurs tant classiques que contemporains établissent un catalogue plus ou moins long des exigences que doit remplir le *mujtahid*:

- Être majeur et en possession de ses capacités mentales.
- Être équitable ('*adl*), c'est-à-dire de religion et de caractère irréprochable, ne commettant pas les grands péchés et n'insistant pas sur les petits péchés, ne craignant dans la vérité ni le reproche ni la force des autorités, et ne recherchant que la réalisation de l'intérêt public.
- Connaître parfaitement tout ce qui touche aux versets coraniques normatifs: la raison de leur révélation, leur sens et leur champ d'application. Al-Shafi'i (d. 820) aurait exigé la connaissance par cœur du Coran.
- Connaître les récits de Mahomet et en particulier ceux qui ont un caractère normatif.
- Connaître la discipline de l'abrogation afin de pouvoir distinguer entre les versets et les récits abrogés et ceux qui abrogent.
- Connaître les opinions des précédents savants et savoir y distinguer ce qui a fait l'objet de décision unanime et ce qui a suscité des divergences entre eux.
- Connaître la science des fondements du droit et savoir manier les règles du raisonnement par analogie.

- Savoir distinguer les intérêts que le droit musulman entend sauvegarder afin de pouvoir établir les normes en cas d'absence de texte.
- Maîtriser la langue arabe et connaître ses règles d'expression pour pouvoir bien comprendre le sens des textes du droit musulman. Certains vont jusqu'à classer les savants de la shari'ah selon le degré de leur connaissance de la langue arabe: un débutant dans la langue arabe est un débutant en droit musulman, etc.

À partir de ces conditions, on constate qu'il n'est pas nécessaire que le *mujtahid* soit de sexe masculin ou libre. Une femme et un esclave peuvent donc être *mujtahid*.

Ces conditions sont exigées en droit musulman pour plusieurs fonctions où la personne doit recourir à un raisonnement en conformité avec la loi religieuse: l'imam ou celui qui exerce le pouvoir politique suprême, le ministre d'exécution (*wazarat al-tafwid*), le juge, le suppléant du juge, le préposé à la morale publique dans le marché (*muhtasib*). Mais la fonction qui a le plus d'impact aujourd'hui est celle de *mufti*, dont nous parlerons plus loin.

Les juristes musulmans se sont posés la question de savoir si le *mujtahid* doit être compétent pour tout; ou si, au contraire, il lui suffit d'être compétent pour la matière qui lui a été soumise. Cette question est légitime en raison du lien entre les différentes parties du droit musulman. On admet que le *mujtahid* ne saurait tout couvrir, mais il doit tout au moins connaître la science des fondements du droit musulman. De ce fait, les juristes musulmans classent les *mujtahids* en différentes catégories:

- *Mujtahid mutlaq* (absolu) ou *mustaqil* (indépendant): ce juriste a établi des normes relatives aux fondements et aux différentes branches du droit. Cette catégorie est réservée aux grands imams des premiers siècles de la formation du droit musulman, dont les quatre chefs de file des écoles juridiques sunnites.
- *Mujtahid muntasib* (affilié): ce juriste suit un imam en ce qui concerne les fondements du droit musulman, mais diverge de lui dans les branches du droit. C'est le cas d'Abu-Yusuf (d. 798) et d'Al-Shaybani (d. 805).
- *Mujtahid fi al-madhab* (selon une école): ce juriste suit son imam tant dans les fondements que dans les branches du droit musulman, mais parvient à des solutions personnelles dans les questions non abordées par l'imam.
- *Mujtahid murajjih* (prépondérant): ce juriste choisit une solution parmi les solutions divergentes des juristes qui l'ont précédé.
- *Muhafidh* (conservateur): ce juriste connaît ce qui a été fait avant lui et se prononce en conformité, préférant une opinion sur une autre.
- *Muqallid* (imitateur): ce juriste arrive à comprendre les ouvrages des précédents, sans savoir distinguer entre ce qui est bon et moins bon.

2) Conditions relatives au contenu de l'ijtihad

Les conditions requises des *mujtahids* et leur classification en différentes catégories démontrent que celui qui est chargé de déterminer la norme à appliquer ne dispose pas d'une liberté totale de décision. On distingue à cet égard entre différentes situations:

- La question posée est réglée par un texte clair. Dans ce cas, le *mujtahid* ne peut pas recourir à l'*ijtihad*. Ainsi, personne n'a le droit de mettre en doute la nécessité d'effectuer la prière, la part des héritiers, le pèlerinage, les peines relatives au vol, l'interdiction de consommation d'alcool, la zakat, ces domaines étant réglés par le Coran et la Sunnah par des textes clairs. D'où la règle juridique musulmane "Point d'effort rationnel (*ijtihad*) face à une disposition explicite" (article 14 de la *Majallah*).
- La question posée est réglée par un texte qui prête à différents sens. Si les *mujtahids* d'une époque donnée parviennent à une décision unanime concernant ce texte, il n'est plus possible par la suite d'essayer de lui faire dire autre chose.
- La question posée est réglée par un texte qui prête à différents sens et elle n'a pas suscité de décision unanime. Dans ce cas, le *mujtahid* peut et doit, à travers les principes linguistiques et législatifs, essayer de rendre un sens plus probable que l'autre, et agir selon le résultat auquel il parvient. Rien n'empêche d'essayer d'interpréter le texte même si des *mujtahids* d'époques précédentes étaient parvenus à un résultat divergent.
- Enfin, la question posée n'a été réglée par aucun texte, clair ou non. Dans ce cas, les *mujtahids* de toute époque ont une grande liberté pour trouver les normes en recourant aux instruments de l'*ijtihad* (l'analogie, la préférence, les intérêts non réglés, la coutume). Nous reviendrons, par la suite, sur ces concepts.

Ces limitations ferment en fait la porte de l'*ijtihad*, fermeture qui serait intervenue à partir du 11^e siècle. Dans son ouvrage paru en français à la fin du 19^e siècle, Savvas Pacha conteste cette fermeture, mais il reconnaît que les musulmans n'admettent l'*ijtihad* que dans certaines limites:

L'effort législatif n'a jamais cessé et ne cessera point de s'exercer dans [l'islam]. Il n'y a point de raison pour que son action progressiste et bienfaisante s'arrête. Tous les faits nouveaux, toutes les questions nouvelles qui se présentent au préteur musulman, reçoivent certainement leur solution sur la base des méthodes existantes, pourvu que le mufti soit à la hauteur de sa position éminente.

L'effort dont l'action est considérée comme ayant pris fin dans l'orthodoxie [musulmane] est un effort spécial. C'est l'effort destiné à créer une législation nouvelle, et spécialement une cinquième méthode [école] législative.

Les musulmans orthodoxes n'admettent pas que tout savant soit libre de créer à sa guise de nouvelles règles, de nouveaux procédés pour s'en servir comme il lui convient dans la recherche des vérités et des solutions juridiques et judiciaires. Ils craignent les égarements de l'esprit humain, les dissidences des juristes, les scissions et les luttes qui peuvent en résulter, sans nécessité ni raison plausible, par la multiplication illimitée des méthodes [écoles]. Ils laissent libres les juriconsultes dans l'emploi de l'une des quatre méthodes¹, dans l'application des règles y contenues. Ils reconnaissent que la porte de l'effort est toujours ouverte pour des recherches faites suivant ces quatre méthodes, mais ils considèrent

¹ Savvas entend par quatre méthodes les quatre sources du droit musulman: Le Coran, la Sunnah, le consensus et l'analogie légale.

cette porte comme fermée à celui qui prétend créer une cinquième méthode et opérer par elle une révolution dans la science du droit et dans la jurisprudence¹.

Les limites dont parle Savvas restent de rigueur encore aujourd'hui, malgré le fait que les auteurs musulmans contemporains nient la fermeture de la porte de l'*ijtihad* ou réclament sa réouverture. Ceux qui ne respectent pas ces limites paient de leur vie leur audace, comme ce fut le cas du soudanais Mahmud Muhammad Taha pendu en 1985 pour avoir présenté une nouvelle théorie concernant l'abrogation. Nous y reviendrons plus loin². Pour pallier au danger que constituent des esprits "non disciplinés", 'Abd-al-Wahhab Khallaf va jusqu'à refuser aux individus le droit de pratiquer l'*ijtihad*. Ceci est, selon lui, la cause du désordre législatif en droit musulman. L'*ijtihad* devrait se limiter, d'après cet auteur, à ce qu'il appelle la communauté législative (*al-jama'ah al-tashri'iyyah*) dont chaque individu remplit les conditions susmentionnées du *mujtahid*. Il exige aussi que le *mujtahid* reste dans le cadre de la méthode et des moyens reconnus par le droit musulman³.

3) Imitation

A) Qui peut imiter qui?

L'*ijtihad* n'est pas à la portée de tous. Il s'ensuit que pour certaines questions et pour la majorité des personnes, il faudrait se satisfaire de suivre l'opinion d'autrui. C'est l'imitation (*taqlid*) qui signifie linguistiquement le fait de se mettre au cou un collier, et par extension de prendre l'avis d'un *mujtahid* et de le suivre sans savoir la base théorique de cet avis. N'entre pas dans ce concept le fait d'accepter un récit de Mahomet, car une parole de Mahomet est une base en soi. N'entre pas non plus dans ce concept le fait d'accepter l'avis d'autrui tout en connaissant sa base et en l'approuvant.

Le *mujtahid*, en principe, n'a pas le droit d'imiter un autre *mujtahid*. Il est tenu de fournir lui-même un effort (*ijtihad*) et doit appliquer à lui-même le résultat de son *ijtihad*. Son opinion équivaut ici à la norme de Dieu; il ne peut l'abandonner pour l'opinion d'une autre personne, car celui qui sait une chose doit agir en conséquence. Ceci ne serait pas le cas si le *mujtahid* doutait de sa propre position. Dans ce cas, il doit s'adresser à quelqu'un d'autre plus savant que lui en vertu du verset:

Demandez donc aux gens du rappel si vous ne savez pas (16:43; répété dans 21:7).

Certains admettent que le *mujtahid* s'adresse à autrui s'il n'a pas eu le temps de fournir un effort. En revanche, celui qui est incapable de pratiquer l'*ijtihad* est tenu de s'adresser à celui qui en est capable. La légitimité de cette attitude découle du fait qu'il est impossible que chaque individu puisse atteindre le niveau de *mujtahid*. L'exiger serait exposer l'être humain à une grande gêne, ce qui est contraire au principe énoncé par le verset 22:78: "Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion". Le Coran dit:

¹ Savvas, partie I, chapitre I, p. 145-146.

² Voir Partie IV, chapitre I.III.3.

³ Khallaf: Masadir, p. 13.

Quand on leur dit: "Venez vers ce qu'Allah a fait descendre, et vers le Messager", ils disent: "Il nous suffit de ce sur quoi nous avons trouvé nos ancêtres". Quoi! Même si leurs ancêtres ne savaient rien et n'étaient pas sur le bon chemin? (5:104).

Ce verset condamne l'imitation lorsqu'elle consiste à suivre l'ignorant. *A contrario*, l'imitation du savant n'est pas à condamner. On invoque enfin les versets 16:43 et 21:7 susmentionnés. On en déduit qu'on a seulement le droit d'imiter un plus savant que soi; et, pour certains, celui-ci doit être en vie, puisqu'on ne peut pas demander un avis aux morts.

Celui qui demande l'avis d'un *mujtahid* peut l'appliquer ou demander l'avis à un autre *mujtahid* et suivre celui qu'il veut, à moins qu'il n'ait déjà appliqué le premier avis; dans ce cas, il n'a pas le droit d'opter pour le deuxième afin qu'il n'y ait pas de contradiction dans l'action. Il doit cependant, en cas de contradiction dans les avis, suivre l'avis du plus savant et du plus pieux. Si les deux sont de la même valeur, alors il peut choisir, selon certains, la solution la plus aisée; pour d'autres au contraire, la solution la plus exigeante.

B) Domaine et étendue de l'imitation

Pour certains, on n'a pas le droit de croire dans les dogmes religieux par imitation, et sur simple avis d'autrui. Mais on admet que le commun des mortels puisse se fier à l'avis des savants s'il n'a pas le moindre doute dans ce qui lui est rapporté. Si, par contre, il a des doutes, cela ne lui suffirait pas.

Pour d'autres, l'imitation serait permise, voire même obligatoire, lorsqu'il s'agit de normes dogmatiques et de principes de base qui échappent à l'emprise de l'*ijtihad*. Ces conceptions, selon certains, ne devraient pas être remises en question. Quant aux autres domaines, l'imitation n'est permise qu'à l'ignorant. Certains, cependant, exigent même de l'ignorant de fournir un effort pour comprendre ce qu'il fait.

Les juristes se sont aussi posé la question de savoir si l'on a le droit d'imiter un autre imam que celui auquel on adhère, et si on a le droit de suivre dans une question un imam; et, dans une autre question, un autre imam. Les opinions divergent aussi quant au droit de recourir, pour les sunnites à une opinion d'un imam en dehors de leurs quatre imams.

Une compilation des normes des différentes écoles dans une même institution peut conduire à une sorte de patchwork consistant à coudre bout à bout des normes pour arriver à un résultat qu'aucun imam n'aurait autorisé. On parle de *talfiq* ou *huqum murakkab*. Une telle compilation est interdite si elle vise à la satisfaction de désirs personnels, sans autre raison valable, ouvrant la porte à toutes sortes d'abus. Plusieurs précisions sont apportées:

- Les dogmes et les principes de base ne peuvent pas faire l'objet de divergences, d'*ijtihad* ou de compilation.
- Les normes culturelles sont basées sur la non gêne et la tolérance. Rien n'empêche de compiler ces normes pour rendre le devoir plus aisé du moment qu'elles ne touchent pas aux droits d'autrui. Ceci serait le cas des dîmes reli-

gieuses qui reviennent aux pauvres. On ne saurait ici choisir des normes pour rendre ce droit caduc.

- Les normes établissant des interdits ne peuvent être compilées qu'en cas de nécessité. On cite Mahomet: "Lorsque l'interdit et le permis sont unis, l'interdit prend le dessus"; "Abandonne ce dont tu doutes pour ce dont tu ne doutes pas". À nouveau, il faudrait éviter que cela se fasse aux dépens des droits d'autrui.
- Les normes relatives aux rapports entre les personnes (mariages, contrats, etc.) peuvent faire l'objet de compilation à condition que cela soit dans le cadre des objectifs de l'institution en question. On ne devrait pas faire usage de la compilation pour détruire le mariage et rendre malheureux les enfants et l'autre conjoint. On donne ici l'exemple de quelqu'un qui se marierait sans tuteur en suivant l'école hanafite, et sans témoins, en suivant l'école shafi'ite. On estime qu'un tel mariage est invalide.

À ajouter à ces distinctions l'interdiction de la compilation qui viole une norme établie par l'autorité, car elle favoriserait l'anarchie législative, ou qui consiste à imiter un imam et, par la suite, revenir sur sa décision pour suivre un autre.

Cette question a une implication législative. La plupart des États musulmans prescrivent dans leurs lois la nécessité de recourir à une école donnée pour combler une lacune, mais ces États se permettent d'établir leurs lois sur la base de différentes écoles. Ceci découle du besoin d'un État à légitimer les normes qu'ils établissent, fut-ce en dehors de l'école officielle.

4) Divergences dans l'*ijtihad*

Si l'on admet qu'il ne peut y avoir de divergence dans les matières nécessairement connues en religion (*ma 'ulima min al-din bil-darurah*) et que la vérité dans ce domaine est une et unique, tout le reste peut faire l'objet d'opinions divergentes. Celui qui voudrait avoir une solution à un problème donné a le choix entre les différentes opinions. "La divergence des opinions est une miséricorde", dit une parole de Mahomet.

Le courant appelé *al-musawwibah* considère toute opinion comme vraie et chaque personne doit suivre l'opinion qu'il pense être vraie. Le Coran dit à cet égard: "Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter" (2:286). Un autre courant, appelé *al-mukhatti'ah*, considère une seule opinion comme vraie, et fausses toutes les autres. Celui qui parvient à la vraie solution est dans le vrai, et celui qui n'y parvient pas est dans l'erreur, mais il est excusable. Tous les deux cependant ont du mérite. Mahomet aurait dit: "Si un gouverneur fait un effort de raisonnement et atteint l'opinion vraie, il a deux mérites; mais s'il se trompe, il a un mérite".

En fait les deux courants se rejoignent; les premiers veulent dire que la personne qui parvient à une opinion est tenue par cette opinion même si elle est objectivement dans l'erreur. On a cependant refusé d'étendre cet argument aux non-musulmans qui refusent d'adhérer à l'islam. Ceux-ci ne sauraient moralement invoquer leur incapacité d'atteindre la vérité représentée par l'islam. On cite contre eux deux versets du Coran:

Le jour où Allah les ressuscitera tous, ils Lui jureront alors comme ils vous jurèrent à vous-mêmes, pensant s'appuyer sur quelque chose de solide. Mais ce sont eux les menteurs (58:18).

C'est cette pensée que vous avez eue de votre Seigneur, qui vous a ruinés, de sorte que vous êtes devenus du nombre des perdants (41:23).

On estime aussi que l'*ijtihad* n'est pas à portée universelle, applicable en tout temps et en tout lieu. Chaque contrée et chaque époque peut parvenir à une opinion qui lui est propre selon les circonstances. On rapporte à cet égard que 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) acceptait à Médine le témoignage d'un seul témoin qui prête le serment, considérant son serment comme un substitut du deuxième témoin. Lorsqu'il fut nommé calife et se trouvait à Damas, il exigeait deux témoins (deux hommes ou un homme et deux femmes). Il justifia ce changement en disant: "Nous avons trouvé les gens de Damas différents de ceux de Médine". Abu-Hanifah (d. 767) avait au début admis que les Persans lisent le Coran en persan pendant la prière tant qu'ils avaient de la difficulté à prononcer l'arabe, à condition qu'ils ne le fassent pas par sectarisme. Mais dès qu'ils eurent appris la langue arabe, il revint sur sa décision craignant l'expansion des sectes. Iyad Ibn 'Abd-Allah, juge d'Égypte, avait écrit au Calife 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) lui demandant la solution d'un problème. Le Calife lui répondit qu'il n'en savait rien et que l'affaire était laissée au juge pour qu'il la tranche selon son opinion. On cite ici l'exemple de l'imam Malik (d. 795). Le Calife Al-Mansur (d. 775) lui demanda de rédiger un ouvrage laissant de côté les subterfuges d'Ibn-al-'Abbas (d. v. 686) et la rigueur d'Ibn-'Umar. Malik écrit alors le *Muwatta'* que le Calife voulait ensuite imposer à toutes les contrées musulmanes, mais Malik lui déconseilla cette démarche parce que chaque région avait ses propres sources de Sunnah qu'elle suivait et auxquelles elle croyait. Ainsi, le Calife renonça à son projet.

5) Revirement de l'*ijtihad*

Que faire si un *mujtahid* donne un avis et, par la suite, il parvient à un avis contraire? On distingue ici entre différentes situations:

A) *Ijtihad* du juge

Si le *mujtahid* est un juge et que, par la suite, un autre avis contraire est émis par lui ou par un autre juge, il n'est pas permis de casser le premier avis. Ceci est motivé par la sécurité dans les jugements. Si on ouvrait la porte à la cassation, rien n'empêcherait dans ce cas qu'un troisième avis vienne annuler les deux avis précédents. On tomberait ainsi dans l'incertitude et dans un cercle vicieux d'annulations réciproques.

Cette règle, cependant, subit différentes exceptions. Ainsi, il est possible de casser un avis s'il viole un texte clair, une norme établie par l'unanimité ou une norme établie par l'analogie. Dans ce cas, on ne dit pas qu'il s'agit d'une cassation d'un avis par un avis, mais par une preuve certaine (*qati'*). On rapporte à cet égard que 'Umar (d. 644) demanda à un plaignant des nouvelles d'une affaire judiciaire. Il l'informa de la décision prise par le juge. 'Umar répliqua que s'il était le juge il aurait décidé autrement. Le plaignant lui dit: "Et qui t'empêche de le faire maintenant?". 'Umar répondit: "Si je pouvais me référer au Livre de Dieu et à la Sunnah, je l'aurai fait,

mais je ne fais qu'exprimer ma propre opinion dans l'affaire, et à chacun des juges sa propre opinion". On rapporte aussi que 'Umar avait donné une décision dans une affaire, et une décision différente dans une affaire similaire l'année d'après. On lui rappela sa décision précédente. Il répondit: "La décision de l'année passée était celle de l'année passée, et celle d'aujourd'hui est d'aujourd'hui. Il maintint ainsi les deux décisions contradictoires.

De même, il est possible de casser un avis du juge dans les cas suivants:

- S'il procède par imitation et non pas par l'effort, du fait qu'un *mujtahid* ne devrait pas imiter un autre *mujtahid*.
- S'il procède par imitation d'un imam comme Al-Shafi'i (d. 820), mais n'a pas respecté les textes de ce dernier dans son propre avis sans avoir atteint le degré de l'*ijtihād*.
- S'il procède par imitation d'un imam autre que celui auquel il est affilié, dans des domaines où il n'a pas le droit de changer d'imam.

B) Ijtihad à l'égard de soi-même

Si un *mujtahid* parvient à un avis pour régir ses propres actes et que, par la suite, il change d'avis, alors il doit s'adapter à son nouvel avis. Ainsi, s'il épouse une femme en pensant qu'il n'est pas nécessaire d'y associer le tuteur de celle-ci, et qu'ensuite il revient sur cette position, alors il doit quitter sa femme, sans quoi il est dans l'illégalité. Cette même règle s'applique à l'égard de celui qui l'imité. Ainsi, si le mufti donne à un consultant un avis basé sur l'*ijtihād*, et que, par la suite, le mufti change d'avis, il est tenu d'informer son consultant du changement de son avis.

C) Ijtihad entre deux mujtahids

Un homme et une femme, tous deux capables de pratiquer l'*ijtihād*, se marient. Le mari répudie sa femme et estime, par la suite, que la répudiation est invalide alors que la femme pense le contraire. Le mari, dans ce cas, pense être en droit d'avoir des rapports sexuels avec sa femme, et la femme est d'un avis contraire. La solution serait qu'ils soumettent leur différend au juge et ils devront suivre sa décision.

IV. Fatwa comme domaine d'ijtihād

L'*ijtihād* continue, encore aujourd'hui, à jouer un rôle important, notamment à travers l'institution de la fatwa (décision religieuse) conforme au droit musulman. Tout le monde a en mémoire la fatwa de l'Imam Al-Khumeini du 13 février 1989 condamnant Salman Rushdie à la peine de mort à la suite de son livre *Les versets sataniques*. Mais ce n'est ni le seul usage qui est fait de cette institution musulmane ni la seule manière par laquelle les autorités religieuses musulmanes exercent leur influence à l'intérieur comme à l'extérieur des pays de l'islam. Il est donc important de s'attarder sur cette institution¹.

¹ Sur cette institution, voir notamment: Aldeeb Abu-Sahlieh: L'institution du mufti; Walsch: Fatwa; Tyan: Histoire de l'organisation judiciaire, p. 219-230; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti; Al-Khatib: Kitab al-faqih; Al-'Imadi: Salah al-'alam; Al-Nawawi: Adab al-fatwa; Al-Qaradawi: Al-fatwa; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in.

1) Sens et importance de la fatwa

A) Sens

La *fatwa* est l'avis émis par le *mufti*, connaisseur de la religion musulmane, à la suite d'une consultation par des particuliers ou des organes officiels pour connaître la position exacte à adopter, sur le plan cultuel, juridique ou politique, afin d'être en conformité avec la religion musulmane.

Le Coran utilise onze fois le verbe *fata* sous ses différentes formes pour indiquer le fait de demander/donner à quelqu'un une réponse au sujet d'une affaire¹. Citons ici deux de ces versets:

Ils te consultent à propos de ce qui a été décrété au sujet des femmes. Dis: "Allah vous donne Son décret là-dessus ..." (4:127).

Ils te demandent ce qui a été décrété. Dis: "Au sujet du défunt qui n'a pas de père ni de mère ni d'enfant, Allah vous donne Son décret: si quelqu'un meurt sans enfant, mais a une sœur, à celle-ci revient la moitié de ce qu'il laisse" (4:176).

On légitime le recours à un mufti par le Coran:

Nous n'avons envoyé, avant toi, que des hommes auxquels Nous avons fait des révélations. Demandez donc aux gens du rappel si vous ne savez pas (16:43; répété dans 21:7).

B) Importance

Comme on le voit dans les deux versets 4:127 et 4:176 susmentionnés, Dieu fait office de *mufti*, répondeur. Il instruit Mahomet sur la réponse à donner. Ceci était possible pendant la durée de la révélation. Après la mort de Mahomet qui mit fin à la révélation, il fallait trouver quelqu'un qui puisse répondre aux questions que la révélation laissait ouvertes ou sur lesquelles elle ne donnait pas de réponse claire. Les califes et les savants religieux musulmans ont rempli ce rôle. Le *mufti* qui répond aux questions devient, aux yeux des juristes musulmans, un substitut de Dieu, un connaisseur de sa volonté, un pourvoyeur de ses instructions, un héritier des prophètes. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) résume cette idée dans le titre qu'il donne à son livre *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin* (L'instruction des signataires à la place du Maître de l'univers).

Demander la *fatwa* d'un *mufti* est une obligation morale, avec des implications parfois juridiques à l'égard d'autrui², pour le croyant qui veut vivre en conformité avec sa religion. Les ouvrages classiques affirment même que si le requérant ne trouve pas un *mufti* compétent, il doit entreprendre un voyage à sa recherche, même hors de son pays. Et si, malgré cela, il ne trouve personne pour le renseigner,

¹ Coran 4:127 (2 fois); 4:176 (2 fois); 12:46; 12:41; 12:43; 18:22; 27:32; 37:11; 37:149.

² C'est surtout en matière de mariage et de répudiation que la fatwa a un effet juridique à l'égard d'autrui puisque l'homme, en se mariant ou en répudiant sa femme, agit de son propre chef, sans nécessité d'intervention de l'État. Mais avant d'agir, il lui arrive souvent de consulter un mufti qui lui indique l'attitude à avoir.

le requérant serait alors dans la position historique précédant la révélation: il ne peut être responsable de ses actes quoi qu'il fasse¹.

Comme corollaire à cette obligation du requérant, il est indispensable que la société ait un *mufti*. L'absence d'un tel personnage rend la société toute entière pécheresse. On n'a pas le droit d'habiter un pays qui ne dispose pas d'un *mufti*. L'importance de cette institution est illustrée par le Coran qui dispense du devoir de participer à la guerre certaines personnes chargées d'instruire les autres en matière de religion (9:122).

D'autre part, le *mufti* est tenu, moralement, de répondre à une question qui lui est posée s'il n'existe pas d'autres *muftis* dans sa région. S'il existe de tels *muftis*, sa réponse devient facultative. L'obligation de donner la *fatwa* est basée sur le verset coranique:

Certes, ceux qui cachent ce que Nous avons fait descendre en fait de preuves et de guide après l'exposé que Nous en avons fait aux gens, dans le Livre, voilà ceux qu'Allah maudit et que les maudisseurs maudissent (2:159).

On cite aussi un récit de Mahomet qui dit:

Celui qui est demandé à propos de connaissances et les cache, sera bridé le jour de la résurrection avec une bride de feu.

La *fatwa* est en principe gratuite. Exiger de l'argent contre la *fatwa* donnée tombe sous le coup de la simonie. Il est cependant toléré que le *mufti* accepte un salaire que les habitants de sa circonscription s'accorderaient à lui attribuer, de même que, nommé par l'État, il peut toucher le traitement affecté à sa charge. Certains recourent à une ruse: la *fatwa* orale est gratuite; mais si le requérant la veut par écrit, il peut louer les services du *mufti*.

C) Domaines du mufti

Le *mufti* avait un rôle très important au début de l'islam avec son expansion territoriale et les nouveaux convertis désireux de connaître les normes de cette religion en l'absence de législateur au sens moderne du terme. Hier, comme aujourd'hui, toute personne a le droit de s'établir comme *mufti*, en se qualifiant aux yeux du public par ses connaissances juridiques et religieuses. Cette liberté laissée aux individus découle de l'absence de caste cléricale établie par la religion musulmane.

L'autorité suprême, consciente de l'influence considérable exercée par les savants religieux, s'est préoccupée d'instituer elle-même des juristes chargés de la *fatwa*. Ainsi, le Calife 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) désigna trois personnes à qui il confia la charge de la *fatwa* en Égypte. Deux d'entre elles étaient des indigènes du pays et la troisième était d'origine arabe. L'autorité publique, par la désignation de tels jurisconsultes, ne faisait qu'aller au-devant des besoins de la population. Le *mufti*, même s'il est désigné par l'autorité publique, et le *mufti* de l'époque ottomane, devenu un véritable fonctionnaire public, restent toujours au service des particuliers. Cette tradition s'est maintenue jusqu'à nos jours.

¹ Cette position rappelle le principe *Nullum crimen, nulla poena sine lege*.

Ibn-Khaldun cite parmi les six fonctions publiques de caractère religieux la charge de *fatwa*, après la prière et avant la juridiction. Il distingue entre les jurisconsultes des mosquées principales des villes et ceux des mosquées secondaires. Il faut assimiler à ces derniers les *muftis* qui reçoivent, en particulier, chez eux ou en d'autres lieux. L'autorité se réserve le droit de nommer les jurisconsultes qui doivent y tenir audience, leur affectant un traitement au même titre qu'aux autres fonctionnaires de l'État¹.

Grâce aux réponses des *muftis*, la doctrine s'est, au cours des siècles, adaptée à la pratique, l'évolution juridique s'accomplissant ainsi silencieusement. Ces réponses ont été consignées dans des recueils dont un grand nombre est conservé et publié de nos jours. Ces recueils servent de source de droit encore aujourd'hui². Tous connaissent l'influence du cheikh Muhammad 'Abduh, *Mufti* d'Égypte de 1900 à 1905, sur la réforme du droit de la famille.

En plus du rôle doctrinal, très souvent les tribunaux recourent aux *muftis* pour avoir leur *fatwa* dans les procès. Mais ce recours est facultatif. Le juge, d'autre part, n'est pas tenu de suivre la *fatwa* du *mufti*.

D) Abus et réglementation

Comme on peut l'imaginer, cette institution a connu des abus. Des personnes sans aucune connaissance se sont mises à renseigner le public. Ce phénomène, relevé par les auteurs classiques, se répète aujourd'hui à travers l'invasion du marché du livre par de nombreuses publications comportant des *fatwas* dans tous les domaines.

Sur le plan politique, on ne cache pas le danger que des *fatwas* publiées ou diffusées par la radio, la télévision et d'autres moyens techniques représentent dans la formation de l'opinion publique. Tant le gouvernement que l'opposition, sans parler des groupes religieux de toute tendance, font usage de telles *fatwas* pour canaliser cette opinion.

Afin d'atténuer les abus de cette institution, les auteurs classiques et contemporains établissent des règles que doivent respecter le *mufti* ainsi que son requérant. Nous y reviendrons.

Pour dissuader certains de se livrer à la pratique des *fatwas*, des auteurs classiques et contemporains demandent au pouvoir public d'y intervenir, notamment à l'égard des *muftis* ignorants³. Et comme cette intervention peut être considérée comme une atteinte à la liberté du *mufti*, on insiste plus sur la contrainte morale. On cite Mahomet qui aurait dit que la personne qui se presse à donner les *fatwas* se presse vers l'enfer. On signale l'exemple de compagnons de Mahomet qui refusaient de répondre aux questions et préféreraient renvoyer le requérant à d'autres, par humilité et

¹ Ibn-Khadun: Discours sur l'histoire universelle, p. 436-437.

² Signalons ici Majmu' fatawa shaykh al-islam Ahmad Ibn-Taymiyyah (37 volumes), Al-Fatawa al-hindiyyah (6 volumes) et l'ouvrage d'Al-Wansharisi intitulé Al-mi'yar al-mu'rib (13 volumes). Plus proche de nous, signalons que le Ministère de waqf égyptien publie un recueil couvrant les fatwas importantes émises depuis le 21 novembre 1895. Dix-neuf volumes ont paru jusqu'à maintenant sous le titre Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah.

³ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 17-18; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 150-151.

pour se décharger de la responsabilité morale qu'impliquait l'exercice d'une telle fonction. Celui qui répond à toute question qui lui est posée est qualifié de fou. Des grands juristes ne se gênaient pas à répondre aux questions: "Je ne sais pas", "Je l'ignore". Abu-Hanifah (d. 767) disait: "Si je ne craignais la perte de la science, je me serais abstenu de répondre aux questions"¹. Afin de disculper les muftis, les juristes musulmans disent: "Celui qui dit je ne sais pas est comme celui qui donne une fatwa". Ainsi, le mufti ne se sent pas poussé à donner des fatwas à tort et à travers en estimant qu'il a le devoir de répondre à ses requérants.

E) Fatwa entre modernisme et intégrisme

Nous avons signalé plus haut le rôle important que joue le *mufti*. Al-Qaradawi, *mufti* très populaire, soulève le problème représenté par les deux courants de *muftis*: intégristes et modernistes.

Les *muftis* intégristes nient que la société est soumise à la loi de l'évolution. Ils se basent sur les anciens livres et les anciennes *fatwas*. Al-Qaradawi cite à titre d'exemple ceux qui rejettent le témoignage de ceux qui rasant leurs barbes; interdisent aux femmes d'aller à la mosquée pour éviter la tentation; refusent le recours aux instruments modernes pour fixer la parution de la lune comme début du jeûne du Ramadan. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, déjà au quatorzième siècle, avait mis en garde contre une attitude conservatrice, ne tenant aucunement compte de l'évolution de la société. Les auteurs classiques eux-mêmes ont modifié leur enseignement pour l'adapter à la société².

Un tel plaidoyer contre les conservateurs, cependant, ne doit pas nous tromper. Les modernistes, eux aussi, font l'objet de critiques encore plus virulentes. Ces modernistes, explique Al-Qaradawi, attirés par le succès matériel de l'Occident, cherchent à l'imiter. Or, les lois de l'Occident sont basées sur sa philosophie et sa conception religieuse et existentielle. Ainsi, Al-Qaradawi rejette les prétextes avancés par les modernistes en vue de légaliser les intérêts bancaires, les assurances, ou l'égalité entre l'homme et la femme en matière successorale. Certains de ces modernistes essaient de créer des normes, de justifier un état de fait créé par les colonisateurs, ou de s'y conformer. De tels compromis, dit-il, ne sont pas admissibles. Au lieu de soumettre le droit musulman à la réalité, il faudrait changer la réalité pour l'adapter au droit musulman³.

2) Règles régissant l'institution de mufti

Il est rare de trouver dans les lois actuelles toutes les règles qui régissent l'institution de *mufti*. De ce fait, nous citons ici les règles classiques auxquelles renvoient les ouvrages contemporains⁴.

¹ Al-Imadi: Salah al-'alam, p. 30-36; Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 13-18; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 71-85; Al-Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 44-45.

² Al-Qaradawi: Al-fatwa, p. 90-103.

³ Ibid., p. 82-90 et 124-127.

⁴ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 19-22; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 85-109; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 56-62; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 258-260.

A) Conditions d'aptitude du mufti

- Le *mufti* doit être musulman puisque la fonction du *mufti* est de caractère religieux.
- Il doit être adulte. Cette condition est tellement évidente que des auteurs classiques négligent de la mentionner. Elle est incluse dans la condition de la qualité de *mujtahid*. Au-dessus de l'âge de puberté, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un jeune homme, ayant les connaissances juridiques nécessaires, s'adonne à la profession. Dans la loi syrienne, le *mufti* doit avoir 30 ans.
- Il doit être équitable (*'adl*). Cette condition est interprétée ici plus rigoureusement qu'en matière de juridiction. Alors que la doctrine, constatant l'abaissement du niveau de la moralité publique, admet la validité de la nomination d'un juge impie (*fasiq*), elle continue à enseigner que l'homme impie ne peut pas être reconnu *mufti*. Une opinion contraire est cependant soutenue par quelques auteurs.
- Il doit être *mujtahid*, c'est-à-dire posséder la science juridique et être capable d'arriver par un raisonnement personnel à fournir la solution exacte d'une difficulté juridique. Mais alors qu'on admet la nomination d'un juge ignorant, il n'est pas admis de nommer un *mufti* ignorant. Car le juge ignorant peut recourir à la *fatwa* du *mufti* alors que celui-ci doit recourir à ses connaissances personnelles pour pouvoir donner un avis utile. Il suit de là que le *mufti* doit tout au moins être capable de rechercher dans les écrits des juristes renommés la solution de la difficulté juridique qui lui est soumise. Aujourd'hui, en Jordanie et en Syrie, il est exigé que le *mufti* soit diplômé d'une faculté de droit musulman.
- Il n'est pas nécessaire que le *mufti* soit de sexe masculin, faculté d'ailleurs purement théorique car on ne rencontre, semble-t-il, pas d'exemple d'une femme ayant exercé la profession de *mufti*. De même, la cécité et le mutisme ne constituent pas des empêchements à l'exercice de la *fatwa*.
- Le statut de la liberté n'est pas nécessaire. Un esclave dans le passé pouvait être *mufti* car la condition de la liberté n'est exigée que de ceux qui exercent une fonction publique. Ce qui peut signifier que le *mufti* nommé par l'État doit être libre, mais pas le *mufti* privé.
- Selon certains, on ne saurait cumuler entre la fonction de *mufti* et de juge. Mais on admet que le juge puisse donner des consultations en matière religieuse. La doctrine dominante affirme cependant que la seule restriction consiste en ce qu'il est interdit au juge de délivrer des consultations aux plaideurs qui l'ont déjà saisi de leur litige.
- Le fait que le requérant et le *mufti* soient parents ne constitue pas un empêchement puisque la *fatwa* du *mufti* n'oblige pas. Il ne doit cependant pas être un adversaire du requérant.

B) Qualités personnelles du mufti

En plus des conditions précédentes, le mufti doit remplir des conditions personnelles¹.

- Le *mufti* doit être bien intentionné, la bonne intention étant considérée comme le point central dans chaque action. Elle donne au *mufti* un certain charisme.
- Il doit être posé (*halim*), respectable (*lahu waqar*) et calme (*lahu sakinah*). Il doit s'abstenir de donner une *fatwa* en état d'émotivité: colère, faim, tristesse, joie excessive, sommeil, ennui, chaleur accablante, maladie douloureuse ou tout autre état qui l'écarte de la modération.
- Afin que les gens ne puissent l'acheter, il est recommandé que le *mufti* ne soit pas dans le besoin. De même, il doit connaître les gens, leurs astuces, leurs malices et leurs coutumes.
- Comme pour les fonctions judiciaires, le mufti doit éviter de rechercher cette fonction; il doit se laisser appeler par son propre mérite et le besoin de la cité.

C) Règles de forme de la fatwa

Les juristes ont établi des règles de procédure que doit respecter le mufti².

- Le *mufti* doit traiter les questions qui lui sont soumises chronologiquement. S'il ignore la date à laquelle deux demandes lui ont été soumises, il peut les tirer au sort. Il peut cependant donner la priorité à la femme ou au voyageur venant de loin. S'il y a plusieurs femmes ou plusieurs voyageurs, il procède selon l'ordre chronologique ou au sort.
- Le *mufti* doit bien lire la feuille qui comporte la question jusqu'à sa fin, car la question figure à la fin. S'il ne comprend pas la question, il demande des éclaircissements. En cas d'une erreur grave dans la question, il opte pour le sens le plus favorable. S'il y a du blanc entre les lignes ou à la fin, il le trace pour que le requérant n'y ajoute ultérieurement des mots pour fausser la réponse.
- Il est préférable que le *mufti* lise la question aux présents qui sont des connaisseurs en l'affaire, discutant la question avec eux et demandant leurs conseils "avec amabilité et équité", même s'ils sont moins savants que lui ou élèves. Il doit cependant s'en abstenir, si le requérant de la *fatwa* souhaite que la question soit gardée secrète, ou si la divulgation de l'affaire peut avoir de mauvaises conséquences.
- Si le requérant est lent à comprendre, il faut avoir de la patience avec lui et s'efforcer de le comprendre. Cette attitude est méritoire. Si la question n'est pas claire et que le requérant n'est pas présent pour lui demander des éclaircissements, le mufti signale par écrit sur la feuille qui lui est soumise qu'il a besoin de plus d'information ou demande que son auteur se présente pour s'expliquer.

¹ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 17 et 38-39; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 113; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 77, 145-146 et 174; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 250-258 et 284.

² Al-Nawawi: Adab al-fatwa, 45-63; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 87-94 et 97; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 134-145; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 219.

Si malgré cela il ne comprend pas la question, il peut soit s'abstenir, soit proposer au requérant un autre *mufti*. Si la demande comporte plusieurs questions, certaines comprises, d'autres non comprises, le *mufti* répond à celles qu'il a comprises, et laisse de côté les non comprises.

- La réponse doit correspondre à la question. Le *mufti* ne saurait répondre aux données connues par lui si ces données ne figurent pas dans la question posée. Il peut cependant après la réponse, envisager le cas où la situation serait autrement que posée dans la question.
- La réponse peut être orale¹ ou écrite. Il ne convient pas que la réponse soit écrite par le *mufti*, mais elle peut être dictée par lui. Si la feuille comporte plusieurs questions, il est préférable que la réponse soit dans l'ordre des questions.
- La réponse doit être faite avec une écriture claire, moyenne, ni fine, ni épaisse, avec des interlignes moyens, ni trop écartés, ni trop serrés. L'expression doit être claire, correcte, compréhensible par le commun du mortel, et que le spécialiste ne dénigre pas. Il est préférable que le style de l'écriture ou la plume ne soient pas changés en cours d'écriture par peur de falsification ou de doute. La réponse doit être relue pour éviter l'erreur.
- L'écriture se fait soit à gauche, soit à droite, soit au milieu de la feuille. Mais le *mufti* ne doit pas écrire au-dessus de la formule religieuse initiale "au nom de Dieu miséricordieux et compatissant". Avant d'écrire, il doit commencer par invoquer l'aide de Dieu. Il doit aussi demander le secours de Dieu contre le diable, prononcer le nom de Dieu, le louer et prier sur Mahomet.
- Le *mufti* peut commencer sa *fatwa* par différentes formules religieuses: "Le succès est par Dieu", "Louange à Dieu", etc. Il termine par d'autres formules comme "Le succès est par Dieu" ou "Dieu est meilleur connaisseur", suivie par son nom: tel fils de tel, indiquant sa tribu, sa ville ou sa qualité, en ajoutant son école: shafi'ite, hanafite, etc. Si la *fatwa* concerne un gouverneur ou autre homme d'autorité, certains souhaitent que la *fatwa* commence par une invocation à Dieu en sa faveur: Que Dieu le renforce, l'appuie, etc.

D) Règles de fond de la fatwa

En plus des règles de procédure, la fatwa est soumise à des règles de fond².

- La réponse du *mufti* doit être courte et compréhensible par le public. Certains *muftis* répondaient par oui ou non. Mais il est préférable de détailler sa réponse. Ainsi, si la question concerne la peine prévue pour le vol ou d'autres délits, il ne suffit pas de faire mention de la peine; il faut signaler les conditions pour l'application d'une telle peine.

¹ Lors d'une visite au Ministère de Justice du Sultanat d'Oman (mars 1990), le substitut du mufti, un homme d'un certain âge, répondait aux questions que lui posaient les gens par téléphone. Les questions concernaient surtout les questions relatives au mariage et aux successions. La consultation durait à peine une minute.

² Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 37-38, 43-45, 60 et 66-68; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 120-134 et 141-157; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 79, 81, 96-100, 134, 148-149, 164-168; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 225-227, 244-245, 270-278, 284-326.

- Le *mufti* ne doit pas chercher à faire plaisir au requérant, mais lui donner la réponse qui s'impose. Il ne peut, par exemple, se limiter à la partie de la *fatwa* qui arrange le requérant et laisser de côté la partie qui lui déplaît. Il doit éviter de lui indiquer les échappatoires pour frauder les normes musulmanes. Le *mufti* peut cependant renoncer à écrire la *fatwa* qui n'est pas du goût du requérant, mais il ne peut en aucune manière renoncer à la lui dire. Le *mufti* peut utiliser des mots durs dans sa réponse pour inciter le requérant à ne pas commettre le crime.
- Si la feuille soumise au *mufti* comporte une réponse d'un autre *mufti* compétent, il peut ajouter qu'il confirme la *fatwa* donnée. Si le *mufti* n'est pas compétent, il peut signaler que la *fatwa* donnée n'est pas à suivre. Il peut même blâmer le requérant pour avoir eu recours à un ignorant. Si la première *fatwa* est d'un *mufti* inconnu, il s'informe sur sa personne. S'il n'arrive pas à une idée claire sur ce *mufti*, il peut s'abstenir de donner sa *fatwa*. Si, par contre, la *fatwa* est issue d'un *mufti* compétent, mais comporte une erreur flagrante, le nouveau *mufti* peut faire déchirer la première *fatwa*, ou y ajouter sa *fatwa* contraire. Pour certains, le *mufti* ne devrait pas s'attaquer à d'autres *muftis*, mais seulement exprimer sa *fatwa*, confirmant ou infirmant la *fatwa* qui lui est soumise.
- Le *mufti* n'est tenu de motiver sa *fatwa* que si elle est à l'intention d'un juge ou s'il donne une *fatwa* contraire à une autre *fatwa*. Si la question concerne des domaines théologiques compliqués ou des versets coraniques controversés, le *mufti* doit éviter d'entrer dans les détails, mais inciter au contraire le requérant à se limiter à la foi. Il peut aussi laisser de côté de telles questions. Le *mufti* doit aussi éviter de se prononcer sur une affaire comportant des termes ou des coutumes qui sont propres à une autre région que la sienne, à moins qu'il soit en mesure de bien saisir leur sens et leur contenu. Il doit aussi éviter de répondre concernant des cas hypothétiques pour éviter la spéculation inutile.
- Le *mufti* doit éviter de donner des réponses ambiguës pour ne pas mettre le public dans l'embarras; de traiter les autres de mécréants, sauf sur la base d'un texte clair; de s'exprimer en termes absolus, même si les juristes sont unanimes en la matière, car souvent les solutions unanimes cachent des divergences.
- Le *mufti* ne doit pas se limiter à exposer le point de vue de son école. S'il trouve que la position d'une autre école est plus juste, il est tenu de l'indiquer à son requérant car la réponse doit toujours être conforme à la conviction intime.
- Au cas où la question peut avoir deux ou plusieurs réponses, le *mufti*, selon certains, peut donner la réponse qu'il veut. D'autres préfèrent que le *mufti* indique les différentes réponses au requérant en laissant à ce dernier le choix. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah conseille au *mufti* de ne donner aucune réponse jusqu'à ce qu'il soit sûr que la sienne est la réponse exacte. Abu-Zahrah (d. 1974) donne deux exemples de bonnes *fatwas* pour le même cas. Un homme veut se marier avec une sœur de lait, le *mufti* le lui interdira selon l'opinion majoritaire. Mais si un homme marié ayant des enfants découvre qu'il a épousé sa sœur de lait et s'inquiète: est-il un fornicateur? Doit-il abandonner sa femme? Le *mufti* le rassurera en lui montrant les opinions minoritaires et il maintiendra la famille.

E) Règles à respecter par le requérant de la fatwa

Le requérant de *fatwa* est toute personne qui n'a pas atteint le degré de *mufti* pour répondre lui-même aux questions qu'il se pose. Plusieurs règles le concernent¹.

- Il doit s'assurer de la compétence du *mufti* qu'il consulte. Certains affirment qu'il suffit que ce *mufti* soit notoirement reconnu comme compétent; d'autres se satisfont de la déclaration du *mufti* qui se dit compétent. En présence de plusieurs *muftis* possibles, le requérant doit en choisir le plus compétent et le plus pieux. Et s'il entend poser sa question à plusieurs *muftis*, il doit commencer par le plus vieux le plus compétent. Peut-on recourir à un *mufti* dans une matière qu'il maîtrise alors qu'il est ignorant dans les autres? Certains l'admettent, d'autres l'interdisent du fait que les normes sont souvent liées les unes aux autres.
- Doit-on rechercher un *mufti* de sa propre école? Les juristes répondent que le commun des mortels en soi n'appartient pas à une école. De ce fait, il est libre de consulter qui il veut. Mais il faudrait éviter de fixer son choix sur le critère de l'école qui serait la plus favorable à la question qu'il se pose.
- Le requérant ne doit appliquer une *fatwa* que s'il est personnellement convaincu qu'elle est juste. Mahomet aurait dit: "Demande la *fatwa* à toi-même même si les autres t'ont donné la leur". La *fatwa* des autres ne libère personne de sa responsabilité devant Dieu. Si le requérant a des doutes concernant une *fatwa*, il doit s'adresser à d'autres *muftis* pour avoir la leur. Mais si dans le pays il n'y a pas d'autres *muftis*, alors il peut se résigner, car Dieu ne demande de personne plus que le possible.
- Si la question a été traitée consécutivement par deux *muftis*, plusieurs attitudes sont conseillées: opter pour la position la plus dure ou, au contraire, pour la plus commode; s'adresser à un troisième *mufti* et suivre sa *fatwa*; choisir la *fatwa* qu'il voudrait ou la *fatwa* de la personne qui lui semble la plus compétente.
- Si le *mufti* donne une *fatwa* dans une affaire et, par la suite, revient sur cette *fatwa*, le requérant est tenu de suivre la *fatwa* ultérieure. Al-Hasan Ibn-Ziyad, ami du grand Imam Abu-Hanifah (d. 767), avait donné une *fatwa* et, par la suite, il s'est rendu compte de son erreur. Comme il ne connaissait pas le requérant, il a payé un crieur. Il s'est abstenu de donner des *fatwas* pendant plusieurs jours jusqu'à ce qu'il ait retrouvé son requérant. Selon Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, si le *mufti* change de *fatwa*, le requérant doit s'adresser à un autre *mufti* et suivre la *fatwa* accordée par ce dernier. Mais s'il n'existe pas d'autres *muftis* dans le pays, le requérant doit revenir chez le *mufti* et lui demander la raison du changement de sa *fatwa*. Si le changement est motivé par l'erreur du *mufti*, le requérant est tenu de suivre la deuxième *fatwa*. Toutefois, si le changement était basé sur une estimation du juge ou une option pour une autre école, le requérant peut suivre l'une ou l'autre *fatwa*.

¹ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 35-37, 43 et 71-86; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 109-110, 157-171; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 75-76, 81 et 101-113; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 270, 278-281, 316, et 323-328.

- Si une question a été une fois décidée par un *mufti* et qu'elle se répète, il n'est plus nécessaire de la poser de nouveau au *mufti*. Certains cependant recommandent de le faire parce que le *mufti* peut avoir changé d'avis. Pour cette même raison, certains juristes n'admettent pas qu'une personne applique la *fatwa* d'un *mufti* décédé.

F) Responsabilité du mufti

S'il est prouvé que le *mufti* a manqué à son devoir de recherches, il répond de la perte qu'il provoque par sa *fatwa*, surtout s'il est un incapable. Mais s'il a fait d'une manière sérieuse ses recherches, le requérant lésé doit être indemnisé par le trésor public¹. C'est l'opinion de Jad-al-Haq (d. 1996). Selon Ibn-al-Salah (d. 1245), le *mufti* ne répond du dommage que s'il est compétent. S'il n'est pas compétent, la faute incombe au requérant qui n'a pas bien choisi son *mufti*². Mais qu'en est-il si le juge demande le point de vue d'un *mufti* et se rend compte ensuite que le *mufti* s'est trompé? Dans ce cas, la responsabilité incombe de préférence au juge parce que le *mufti* ne donne pas de *fatwa* contraignante³.

3) Rôle du mufti aujourd'hui dans les pays musulmans

Le *mufti* continue à occuper un rôle de premier ordre, tant dans la vie quotidienne des gens, que dans les sphères supérieures du pouvoir. Il est supposé donner le point de vue de la religion en vue de s'y conformer sur le plan privé ou des institutions économiques, ou de justifier une décision législative, judiciaire, voire politique.

A) Plan privé

Sur le plan privé, les journaux, les périodiques et les stations de radio ou de télévision des pays musulmans mettent à la disposition du public un service de consultation religieuse et juridique exactement comme la rubrique du courrier du cœur dans les magazines occidentaux. Al-Qaradawi, un *mufti* très populaire, dit qu'il reçoit des milliers de lettres, dans différents domaines, de différents pays et de différentes catégories de gens: jeunes et vieux, hommes et femmes, privés et publics. Il en déduit que la religion reste au premier plan. Il ajoute que les laïcs qui cherchent à évacuer la religion de notre société ou à faire gouverner cette société par une autre loi que la loi de Dieu nagent en fait à contre-courant par rapport à leurs peuples, leur imposant par la force des normes qu'ils refusent. Il signale que la femme s'intéresse plus aux questions religieuses que l'homme. Il l'explique par le don de tendresse et de miséricorde que Dieu lui a accordé et qui la rend plus proche de la religion que l'homme. Il en déduit que l'influence occidentale sur la femme musulmane n'est pas définitive⁴.

Sur le plan économique, les institutions bancaires dites "musulmanes" recourent à des *fatwas*, pour fonder leurs opérations financières. Ces *fatwas* sont publiées et

¹ Al-Fatawa al-islamiyyah, vol. I, 1980, p. 24-26.

² Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 111.

³ Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 280-284.

⁴ Al-Qaradawi: Min huda al-islam, 33-34.

mises à la disposition du public, faisant ainsi partie du marketing de ces institutions.

B) Plan législatif

L'État recourt aux *muftis* pour avoir une fatwa avant de promulguer une loi. Nous citons ici à titre d'exemple la question de la circoncision féminine en Égypte. Le 7 septembre 1994, la *CNN* a diffusé lors de la *Conférence internationale de la population* un film sur la circoncision d'une fille par un barbier dans un quartier populaire égyptien. Ce film a provoqué un grand émoi dans l'opinion publique égyptienne et internationale. De nombreux livres et articles ont paru à cette occasion, soit en faveur, soit contre la circoncision féminine. Afin de calmer la tempête, le ministre de la santé a promis de promulguer une loi interdisant cette pratique. Il s'est adressé alors au *Mufti de la République* dont il a pu obtenir une fatwa favorable à sa position. Ensuite, il a rendu visite au cheikh de l'Azhar Jad-al-Haq pour demander son appui. Celui-ci lui a remis un livret distribué gratuitement comme annexe au numéro d'octobre 1994 de la revue *Al-Azhar*. Le livret contenait une *fatwa* dont l'essentiel avait été déjà publié en 1981. Dans cette *fatwa*, le cheikh affirme, à trois reprises: "Si une contrée cesse, de commun accord, de pratiquer la circoncision masculine et féminine, le chef de l'État lui déclare la guerre car la circoncision fait partie des rituels de l'islam et de ses spécificités. Ce qui signifie que la circoncision masculine et féminine sont obligatoires"¹. Devant cette intransigeance, le ministre a dû renoncer à l'interdiction légale et s'est satisfait de permettre cette pratique dans les hôpitaux². Ceci a provoqué la colère des opposants à la circoncision féminine sur le plan interne et international, obligeant le Ministre à revenir sur sa décision en envoyant le 17 octobre 1995 aux directeurs des affaires sanitaires dans les arrondissements des instructions interdisant cette pratique, instructions confirmées le 8 juillet 1996 par le décret 261.

C) Plan judiciaire

Sur le plan judiciaire, les tribunaux recourent aux *muftis* pour avoir leur *fatwa* dans les procès. Mais ce recours est facultatif. Le juge, d'autre part, n'est pas tenu de suivre la *fatwa* du *mufti*. Il est cependant un domaine où le recours au *mufti* est prescrit par la loi. Le code de procédure pénale égyptien prévoit à son article 381 que le tribunal doit solliciter la *fatwa* du *Mufti* de la République avant de prononcer la peine de mort. Bien que la *fatwa* du *mufti* ne soit pas contraignante pour le juge, la sentence prononcée sans consulter le *mufti* est nulle. La *fatwa* du *mufti* doit être donnée dans les dix jours, au-delà desquels le juge n'est pas tenu d'attendre. Selon la Commission législative parlementaire, la consultation du *mufti* vise à "procurer un calme au condamné en sachant que la peine de mort prononcée contre lui est conforme au droit musulman". Mais elle ne cache pas une volonté d'influencer le public. Ce qui semble être la véritable raison, selon la doctrine qui aurait souhaité que la *fatwa* du *mufti* soit contraignante pour le juge³. Signalons ici que la *fatwa* d'Al-Khumeini contre Salman Rushdie équivaut à un jugement. En Égypte, les

¹ Jad-al-Haq, dans Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annexes 5 et 6.

² Al-Nadim, p. 67.

³ Husni: Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-'am, 756-757.

fatwas émises par les hautes autorités religieuses musulmanes contre la secte bahaïte servent de base pour l'arrestation de ses membres et leur condamnation par les tribunaux¹.

Pour revenir au cas de la circoncision, le revirement du Ministre de la santé en 1996 contre la pratique de la circoncision féminine a enragé les défenseurs de celle-ci. Le Dr Munir Fawzi et le cheikh Yusuf Al-Badri ont porté plainte devant le tribunal administratif lui demandant de déclarer le décret en question contraire à l'islam et à la constitution, cette dernière considérant les principes du droit musulman comme la source principale du droit. Le tribunal leur a donné raison du fait que le parlement était le seul habilité à adopter une norme comportant une sanction pénale. Le ministre de la santé a fait appel. Le 1^{er} ministre, le président du syndicat des médecins et des ONG se sont joints à son action. Le 28 décembre 1997, la cour administrative suprême a décidé que le ministre a agi dans les limites de ses compétences. Elle a ajouté que le code pénal s'applique à la violation de l'intégrité physique des filles par la circoncision du fait que cette dernière n'a pas de fondement. Elle a décidé en outre:

Il n'existe pas en matière de circoncision féminine une norme musulmane claire et obligatoire basée sur le Coran ou la Sunnah de Mahomet. Les imams des quatre rites musulmans et les juristes contemporains ont divergé dans ce domaine quant à savoir s'il s'agit d'un devoir ou d'un acte recommandé.

Par conséquent, selon la cour, le décret ministériel n'a pas violé la constitution. Elle a ajouté:

Comme la circoncision est un acte chirurgical sans fondement musulman qui l'impose, la norme de base veut qu'elle ne soit pas pratiquée sans raison thérapeutique [...]. La chirurgie, quelle que soit sa nature ou sa gravité, faite sans la réalisation des conditions l'autorisant constitue un acte illicite sur le plan du droit musulman et du droit positif, et ce en vertu du principe général du droit de la personne à son intégrité physique, et du principe de l'incrimination de tout acte non autorisé portant atteinte à cette intégrité.

Dans la première comme dans la deuxième décision, le tribunal égyptien s'est basé sur les différentes *fatwas* des savants religieux musulmans égyptiens pour motiver la première décision en faveur de la circoncision, et la deuxième contre elle².

D) Plan politique

Le rôle du *mufti* se fait sentir dans le domaine de la politique. Il peut justifier ou condamner le recours à une guerre ou l'établissement d'une paix avec un ennemi, comme se fut le cas de la paix entre l'Égypte et Israël³. Plus proche de nous, on

¹ Aldeeb Abu-Sahlieh: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam, p. 50-51 et 69-70.

² Voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 415-416.

³ L'accord entre l'Égypte et Israël a fait l'objet d'une *fatwa* de Jad-al-Haq 'Ali Jad-al-Haq en date du 26 nov. 1979 (in: Al-fatawa al-islamiyyah, vol. 10, 1983, p. 3621-3636). On trouve une autre *fatwa* du 8 janvier 1956, donnée par Hasan Ma'mun, relative à la paix avec les juifs en Palestine et aux traités conclus avec les États coloniaux hostiles aux arabes et aux musulmans qui soutiennent les juifs dans leurs agressions. (Ibid., vol. 7, 1982, p. 2643-2647). Voir aussi Al-Qalqili: Al-fatawa al-urduuniyyah.

peut citer le recours aux *muftis*, par les pays musulmans impliqués dans la crise du Golfe, que ce soit pour condamner ou pour justifier la présence des armées occidentales en Arabie saoudite et les autres pays hostiles à l'Irak. Malgré l'impact qu'a la *fatwa* sur le public dans de telles situations, on ne peut s'empêcher de voir dans le *mufti* un serviteur du pouvoir. Il est rare en effet de voir un *mufti* s'opposer à la volonté du chef de l'État. C'est le rôle le plus ingrat et le plus difficile qu'affronte le *mufti* dans la société.

E) Muftis d'État

On trouve aujourd'hui plusieurs ouvrages qui parlent de l'institution de *mufti* en général. Peu est dit du *mufti* d'État. Il faudrait, pour combler cette lacune, étudier les lois, la jurisprudence et la pratique des différents pays en la matière. Nous essayons ici de présenter sommairement la situation en Jordanie, en Syrie et en Égypte.

a) En Jordanie

Un organisme de *fatwa*, dirigé par le *Mufti Général* est intégré au *Ministère de waqf*. Des *muftis*, dépendant du *Mufti Général*, sont nommés dans les centres urbains; ce sont des diplômés des universités. En plus de donner des *fatwas*, ils doivent superviser les cultes dans les mosquées et leur personnel: prédicateurs, enseignants de religion, etc. Ils doivent présenter au *Mufti Général* un rapport mensuel sur leurs *fatwas*, lesquelles doivent être inscrites, ainsi que les questions, dans un registre. Le *Mufti Général*, à son tour, doit adresser ses observations concernant ces *fatwas* au *Ministre de waqf*. Ce sont des fonctionnaires d'État. La loi précise qu'ils ne touchent pas d'honoraires (hormis leurs salaires) pour leurs activités.

D'autre part, le *Ministère de waqf* comprend une *Commission de fatwa*, composée de sept éminents savants en matière de droit musulman, nommés par le Ministre. Le *Mufti Général* y fonctionne comme rapporteur. La tâche de cette Commission est de donner le point de vue de l'islam dans les questions qui leur sont soumises¹.

b) En Syrie

On retrouve ici la même institution, dans le cadre du *Ministère de waqf*. L'organisme de *fatwa* est dirigé par le *Mufti Général* et supervisé par un *Conseil de sept personnes* dont le *Mufti Général*, le *Mufti* le plus élevé de Damas et le Premier Juge du tribunal religieux. Cet organisme de *fatwa* est chargé, en plus des *fatwas*, de l'enseignement religieux et du personnel du culte. Il se prononce sur les ouvrages contraires à l'islam ainsi que sur les éditions du Coran importées en Syrie. La conversion à l'islam d'étrangers est faite devant cet organisme; un certificat est accordé à cet effet au converti.

Le *Mufti Général* est nommé par le Président de la République choisi parmi trois noms présentés par le *Ministre de waqf*. On signalera ici que le *Mufti Général* de Syrie, Ahmad Kuftaro, décédé en 2004, a occupé cette fonction depuis 1964.

¹ La fonction de mufti en Jordanie est réglée notamment par la loi no 142 de 1966 et l'ordonnance no 23 de 1979. Rien n'est dit des modalités de la nomination du *Mufti général*.

Des *muftis* avec diplômes universitaires sont nommés dans chaque région et arrondissement. Ils sont tenus d'envoyer mensuellement des copies de leurs *fatwas* à l'organisme de *fatwa*.

Lorsqu'une question ne trouve pas de solution dans les ouvrages des quatre écoles sunnites, la *fatwa* devient du ressort du *Conseil des sept* susmentionné, lequel choisit deux autres éminents savants pour trancher.

Le système syrien exposé ici concerne les musulmans d'obédience sunnite, soit la majorité de la population. La loi ne nous dit rien des chi'ites. Le *Mufti Général* de Syrie nous a cependant confirmé que les chi'ites de Syrie ont leurs propres *muftis*¹.

c) En Égypte

Dar al-ifta' al-masriyyah (Maison égyptienne de *fatwa*) est présidée par un *mufti* nommé par le Gouvernement. La première trace écrite concernant cet organisme remonte à 1895 avec la nomination de son premier *mufti* et l'ouverture d'un registre des *fatwas*. Le *mufti*, avant la révolution de 1956 portait le titre de *Mufti al-diyar al-masriyyah* (Le *Mufti des contrées égyptiennes*). Par la suite, il est désigné comme *Mufti al-jumhuriyyah* (Le *Mufti de la République*).

Cet organisme est constitué d'un Bureau du *Mufti de la République*, de quatre délégués des tribunaux ayant rang de juges et de trois délégués du procureur ayant rang de substituts, tous diplômés de la Faculté de droit musulman de l'Azhar. Ce bureau fait les recherches et aide le *Mufti* pour répondre aux questions posées. Il choisit aussi les *fatwas* qui doivent être publiées².

Des stages de deux ans de *muftis* sont prévus à l'intention des juges des pays musulmans d'Asie qui cherchent à pratiquer ultérieurement la fonction de *mufti*.

En plus de cet organisme officiel dépendant de l'État, il existe un organisme de *fatwa* dans le cadre de l'Azhar. J'ai pu assister en avril 1990 à une séance de *fatwa*. Le *mufti* accueille ses visiteurs sans aucune restriction dans une salle ouverte à tous. À tour de rôle, les personnes qui ont une question s'assoient devant le *mufti* en habit clérical et lui demandent une solution à leurs problèmes. Le public peut entendre la question et la réponse. J'ai constaté la présence d'une Italienne parmi les visiteurs; elle venait demander une *fatwa*.

On constate ainsi que la charge de donner les *fatwas* se concentre dans les mains de deux organismes, tous deux officiels. La volonté étatique d'interdire le libre exercice de cette fonction est manifeste dans deux lois de 1971 et 1973. Cette interdiction, cependant, ne semble concerner que les tribunaux, lesquels sont obligés de s'adresser à l'organisme étatique de *fatwa*. Le public, lui, reste libre de recourir à tout autre *mufti*, à titre privé³.

¹ Pour la Syrie, voir notamment la loi no 185 de 1961.

² On trouve les *fatwas* de *Dar al-ifta' al-masriyyah* sur Internet en arabe:
<http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp>.

³ Sur cette institution, voir *Al-fatawa al-islamiyyah*, vol. 10, 1983, 3650-3667. Cet organisme, comme dit plus haut, publie ses *fatwas* les plus importantes depuis 1895. Certains *muftis* sont très prolifiques. Ainsi, Hasan Ma'mun a livré, entre 1955 et 1960, 1192 *fatwas* (*Ibid.*, vol. I, p. 34-35).

Pour finir ce point, signalons que les pays arabes disposent d'un organisme composé de juristes laïcs chargés de la rédaction et de l'interprétation des lois. Il porte parfois le nom d'*organisme de fatwa et de législation*, ce qui crée une confusion avec l'organisme de *fatwa* dont il est question plus haut. Mais, en principe, cet organisme ne s'occupe pas de la question de la conformité avec le droit musulman, tâche réservée à l'organisme "religieux" de *fatwa*.

4) Incidence des muftis sur les pays non-musulmans

A) Muftis en pays non-musulmans

En Occident, les centres musulmans livrent des *fatwas* à ceux qui les demandent. C'est le cas de la Fondation culturelle musulmane à Genève que nous avons contactée.

Cette Fondation reçoit quotidiennement des questions des musulmans sur tous les domaines. L'imam en charge de cette Fondation donne des *fatwas* en réponse aux questions posées. Il consulte cependant souvent les *fatwas* déjà données ailleurs. Il arrive qu'il s'adresse à d'autres personnalités religieuses pour leur demander conseil ou avis.

L'Imam répond gratuitement aux questions posées. Toute personne est habilitée à poser des questions, par écrit ou oralement. La réponse aussi peut être orale ou écrite. Il garde copie des *fatwas* données, mais elles ne sont pas publiées. Parfois, des tribunaux suisses s'adressent à lui pour avoir le point de vue musulman dans un procès. Il arrive aussi que les consulats demandent à une personne de leur fournir une confirmation de l'Imam dans un domaine donné.

B) Recours à des muftis dans un pays musulman

Les musulmans vivant en Occident s'adressent aussi à des *muftis* dans les pays musulmans. Certains recueils en font mention. Citons ici un cas très significatif tiré du livre d'Al-Qaradawi à qui un musulman vivant dans un pays socialiste pose une question concernant les intérêts bancaires et les assurances sur la marchandise¹.

Al-Qaradawi, dans une longue réponse, dit que les musulmans doivent laisser les banques capitalistes et créer leurs propres banques sur une base qui respecte le droit musulman. Tant que de telles banques musulmanes n'existent pas, l'individu doit toujours maintenir en soi le sentiment de l'insatisfaction jusqu'à ce qu'il arrive, avec d'autres, à corriger la situation. Sans ce sentiment d'insatisfaction, aucun changement n'est possible. Il doit continuer à se sentir coupable car cela signifie qu'il continue à distinguer ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. Concernant l'assurance des marchandises: elle pourrait être acceptée, même si, selon l'islam, elle est entachée d'usure comme toutes les assurances actuelles. On ne doit cependant pas accepter l'assurance sur la vie qui s'écarte de toutes les formes de contrats musulmans connus et n'a point de nécessité. Quant au prêt bancaire à intérêt, il est absolument interdit, et ne peut être autorisé qu'en cas de nécessité, comme dans le cas de l'acquisition de nourriture ou des vêtements pour les enfants, ou de soin pour les malades. Si, par contre, le recours à de telles opérations financières interdites par

¹ Al-Qaradawi: Min huda al-islam, p. 614-624.

l'islam est la condition pour développer son propre commerce, il vaudrait mieux accepter de vivre avec peu en renonçant à de telles opérations.

Il arrive aussi que des pays occidentaux demandent aux musulmans qui y vivent de leur fournir une fatwa d'une autorité religieuse reconnue dans les pays musulmans. Ainsi, des musulmans vivant à Bruxelles demandèrent d'avoir leur propre cimetière, et le gouvernement belge requit une *fatwa* pour justifier leur demande, *fatwa* obtenue de la *Commission saoudienne de fatwa*. Celle-ci répondit:

Les morts musulmans doivent être enterrés dans un cimetière indépendant pour eux, et il n'est pas permis de les enterrer dans un cimetière non-musulman. L'Imam Al-Shirazi (d. 1083) dit dans *Al-Muhadhdhab*: "Le mécréant ne sera pas enterré dans le cimetière des musulmans, et le musulman ne sera pas enterré dans le cimetière des mécréants". Al-Nawawi (d. 1277) dit dans *Al-Majmu'*: "Nos compagnons sont d'avis à l'unanimité que le musulman ne peut pas être enterré dans un cimetière des mécréants, et un mécréant ne peut pas être enterré dans un cimetière musulman". De cela découle l'obligation de consacrer un lieu pour l'enterrement des musulmans dans un cimetière qui leur soit propre¹.

C) Effet extra-territorial d'une fatwa

Il arrive que des *fatwas* prononcées dans un pays musulman aient une application générale. Le cas le plus connu en Occident est la fameuse *fatwa* d'Al-Khumeini du 13 février 1989 condamnant Salman Rushdie à la peine de mort. Voilà la traduction de cette *fatwa*:

Je déclare aux musulmans zélés partout dans le monde que l'auteur du livre "Les versets sataniques", écrit, publié et diffusé contre l'islam, le Prophète sublime de l'islam -prière sur lui- et le Saint Coran, et celui qui l'a édité en connaissant son contenu sont condamnés à mort. Je demande aux musulmans zélés d'exécuter cette peine de mort contre ceux-ci, partout où ils se trouvent, afin que personne n'ose insulter les éléments saints de l'islam. Celui qui est tué dans cette voie, est un martyr si Dieu le veut. Celui qui trouve l'auteur de ce livre mais ne peut pas exécuter cette peine, doit informer les autres de son lieu de séjour, afin qu'il obtienne le mérite de son action².

Cette *fatwa*, émanant du Guide suprême de la Révolution iranienne, a un caractère contraignant. Aucun retour en arrière n'est permis, sauf repentir concret de la part de Salman Rushdie impliquant le retrait de son ouvrage et la rétrocession des gains réalisés par sa vente.

V. Consensus (*ijma'*)

1) Définition du consensus

Le verbe *jama'a* (réunir ou se concerter) dont est dérivé le terme *ijma'* (consensus, accord unanime) revient dans de nombreux versets dont nous citons les deux suivants:

¹ Fatawa al-lajnah al-da'imah, vol. 9, p. 6.

² Texte traduit de la fatwa en arabe in: Al-Samman: Hamazat shaytaniyyah, p. 18.

Raconte-leur l'histoire de Noé, quand il dit à son peuple: "Ô mon peuple, si mon séjour parmi vous, et mon rappel des signes d'Allah vous pèsent trop, alors c'est en Allah que je place ma confiance. *Concertez-vous avec vos associés*, et ne cachez pas vos desseins. Puis, décidez de moi et ne me donnez pas de répit" (10:71).

Lorsqu'ils l'eurent emmené [Jonas], et *se furent mis d'accord* pour le jeter dans les profondeurs invisibles du puits, Nous lui révélâmes: "Tu les informeras sûrement de cette affaire sans qu'ils s'en rendent compte" (12:15).

Le consensus (*ijma'*) est considéré généralement comme la quatrième source du droit après le Coran, la Sunnah et l'analogie. Nous le classons dans la catégorie de l'*ijtihad* collectif comme le fait Hasab-Allah¹.

2) Légimité du recours au consensus

Les juristes se demandent s'il est légitime de recourir au consensus du fait que le Coran et la Sunnah sont censés avoir tout réglé et que le pouvoir législatif revient non pas aux hommes mais à Dieu seul à travers ses prophètes. Une majorité cependant s'est prononcée en faveur du consensus, mais sans pour autant se mettre d'accord sur les conditions pour sa réalisation.

A) Majorité en faveur du consensus

La grande majorité des juristes accordent une force obligatoire au consensus. Ils se basent sur le Coran, la Sunnah et la raison.

Des versets du Coran considèrent que Dieu a institué la Communauté musulmane en tant que témoin (et donc véridique) qui ordonne le bien et interdit le mal (et donc infaillible); ils incitent cette Communauté à ne pas se diviser et à se remettre à l'autorité:

Nous avons fait de vous une communauté de justes pour que vous soyez témoins aux gens, comme le Messager sera témoin à vous (2:143).

Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes: vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah (3:110).

Cramponnez-vous tous ensemble au câble d'Allah et ne soyez pas divisés (3:103).

Quiconque fait scission d'avec le Messager, après que le droit chemin lui est apparu et suit un sentier autre que celui des croyants, alors Nous le laisserons comme il s'est détourné, et le brûlerons dans l'Enfer! (4:115).

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messager, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (4:59).

¹ Sur le consensus, voir notamment: Mansour: L'autorité dans la pensée musulmane; Bernard: L'accord unanime de la communauté; Abu-Jayb: Mawsu'at al-ijma' fil-fiqh al-islami; Abu-Sa'd: Al-ijma' 'ind al'immat al-sunnah al-arba'ah; Muhammad: Al-ijma'; Ahmad: Al-ijma'; Al-Shuwayki: Al-ijma'; Al-Jassas: Al-ijma'; Ibn-al-Mundhir: Al-ijma'.

Quand leur parvient une nouvelle rassurante ou alarmante, ils la diffusent. S'ils la rapportaient au Messager et aux détenteurs du commandement parmi eux ceux d'entre eux, qui cherchent à être éclairés, auraient appris (4:83).

À remarquer ici l'interprétation donnée au verset 4:59: s'il y a contestation à propos d'une chose, on doit se référer au Coran et à la Sunnah; mais si aucune dispute ne surgit, alors l'accord des croyants doit être considéré comme la norme à suivre.

À part les versets susmentionnés, les partisans du recours au consensus avancent des récits de Mahomet qui incitent à ne pas se diviser et accordent l'infailibilité à la volonté de la communauté:

Celui qui se réjouit pour l'aisance du paradis, qu'il se maintienne dans le groupe.

Celui qui s'éloigne du groupe la mesure d'un empan il s'est défait le cou du nœud de l'islam.

Ma nation ne s'accorde jamais sur l'erreur.

Certes, Dieu ne permet pas que ma communauté soit unanimement favorable à une hérésie.

Ce que les musulmans jugent bon, Dieu le juge bon aussi.

Les juristes ajoutent un argument rationnel: il est impossible que les juristes se mettent d'accord en une époque donnée sur un point sans que cette opinion ait une base dans le Coran ou la Sunnah. De même, il est impossible qu'ils se trompent tous sans que personne parmi eux ne s'en rende compte. Par conséquent, leur consensus a certainement une base dans le Coran ou la Sunnah, ce qui rend obligatoire la soumission à leur consensus.

B) Opposants au consensus

Ceux qui s'opposent à la force obligatoire du consensus disent que le verset 4:115 qui demande de suivre le sentier des croyants ne se réfère pas au consensus. Suivre le sentier des croyants signifie ici imiter les croyants dans leur obéissance au Coran et à la Sunnah. On n'invoqua ce verset en faveur du consensus que du temps d'Al-Shafi'i (d. 820). D'autre part, le verset 4:59 qui demande d'obéir "à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement" se réfère ici à ceux qui exercent un pouvoir étatique, et non pas au consensus. S'appuyer sur le consensus en vertu de ce verset pourrait signifier qu'il ne faut pas s'adresser au Coran et à la Sunnah. Et si ce verset et les autres peuvent donner un certain fondement, ils ne peuvent en revanche donner la certitude.

Quant aux récits attribués à Mahomet, ils sont des récits uniques¹ qui ne lient pas de façon ferme. L'appel pour le rattachement au groupe est pour mettre en garde contre la division de la nation face à un ennemi ou une difficulté. Et le récit selon lequel "Ma nation ne se mettra jamais d'accord sur une erreur" devrait être interprété comme signifiant que dans toute époque il y aura une personne qui viendra dénoncer l'erreur. On relève aussi que certains récits de Mahomet affirment au contraire que la communauté musulmane pourrait se tromper. Un de ces récits dit: "La dernière heure n'aura lieu que sur les méchants parmi ma communauté". Il aurait

¹ Voir sur ce concept Partie II, chapitre II.I.4.D.

aussi dit: "Dieu ne fait pas disparaître la science en l'enlevant du milieu de ses serviteurs, mais en faisant disparaître les savants. Et lorsqu'il n'y aura plus aucun savant, les gens prendront des dirigeants ignorants à qui seront posées des demandes et qui répondront par des fatwas sans connaissance. Et ainsi ils s'égarent et font égarer les autres".

Quant à l'argument rationnel, il ne tient pas debout car il suppose l'existence du consensus, ce qui n'est pas le cas. D'autre part, à supposer qu'il existe, il doit avoir une base dans le Coran et la Sunnah. La norme qui en découle, dans ce cas, serait aussi basée sur ces deux sources. Et à supposer que le consensus soit admissible, il est le fruit de l'effort de raisonnement (*ijtihad*), et par conséquent il ne lie que celui qui fournit cet effort.

Les opposants évoquent aussi la difficulté inhérente à la détermination de ceux qui sont appelés à former le consensus, question sur laquelle il n'y a pas d'unanimité. Et même si on parvenait à les déterminer, il est pratiquement impossible de réunir tous les *mujtahids*. Ceci n'a jamais eu lieu.

3) Acteurs du consensus

Comme le Coran et la Sunnah n'ont pas institué de façon claire le consensus, les juristes ont fortement divergé sur les conditions qui doivent être remplies pour avoir un consensus. Le premier problème est de savoir qui est appelé à participer au consensus.

Les textes cités du Coran et de la Sunnah parlent tantôt de la communauté, et tantôt de ceux qui détiennent l'autorité. On peut donc en déduire que le consensus signifie l'accord unanime de la communauté musulmane, un peu dans le sens de la démocratie directe. Mais Malik (d. 795) estime que le consensus des gens de Médine seuls est probant, supposant qu'ils connaissent mieux la religion du fait que Mahomet vivait parmi eux. On cite à cet égard des récits de Mahomet en faveur de cette ville dont le suivant: "Médine est bonne et écarte ce qui est malicieux comme le feu écarte les impuretés du fer". D'autres estiment qu'il s'agit du consensus des quatre premiers califes (dits éclairés), et ce en vertu d'un récit de Mahomet qui dit: "Sui-vez ma Sunnah et la Sunnah des Califes éclairés après moi, et accrochez-y fermement avec les molaires". Les dhahirites limitent le consensus aux seuls compagnons du Prophète, estimant que le verset "Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes: vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah" (3:110) est formulé dans le présent, la période où vivait Mahomet, et non pas les générations futures. Quant aux chi'ites, ils estiment que le seul consensus dont on tient compte est celui provenant des quatre membres de la famille de Mahomet, à savoir sa fille Fatimah, son mari 'Ali (d. 661) et leurs deux fils Al-Hasan et Al-Husayn. Ils citent à cet égard le verset suivant que nous produisons en entier:

Restez dans vos foyers; et ne vous exhibez pas à la manière des femmes avant l'islam. Accomplissez la prière, acquittez l'aumône et obéissez à Allah et à Son messager. Allah ne veut que vous débarrasser de toute souillure, ô Gens de la maison (du Prophète), et vous purifier pleinement (33:33).

Lors de la révélation de ce verset, Mahomet aurait couvert ces quatre personnes de son manteau en disant qu'ils forment les Gens de la maison. Bien que ce verset établisse des obligations de décence et de réserve à l'égard des femmes, les chi'ites estiment qu'il garantit l'infailibilité des Gens de la maison, la faillibilité étant considérée comme une souillure.

Ces divergences d'opinion concernant le consensus démontrent en fait une évolution du concept du consensus qui, chez la majorité des juristes sunnites, est devenu le consensus explicite, et non tacite, de ceux qui détiennent l'autorité, et plus spécifiquement les savants religieux en tant que personnes compétentes en matière religieuse, excluant de ce cercle le commun du public, les dissidents et les non-musulmans. Al-Ghazali (d. 1111) cependant élargit ce cercle, estimant que certaines matières religieuses sont connues par tous, comme la nécessité de faire les cinq prières, le pèlerinage et le jeûne. Dans ces domaines on peut parler de l'unanimité de la communauté. D'autres matières, par contre, nécessitent des connaissances poussées, et là on ne tient compte que de l'opinion des connaisseurs dans ces matières. Quant aux non connaisseurs, ils sont tenus de suivre l'opinion des connaisseurs en tant que leurs représentants. On est donc ici aussi face à une unanimité, mais indirecte.

4) Domaine du consensus

Le consensus en tant que source de droit vise à établir une norme religieuse. Par conséquent, le consensus dans le sens strict du terme doit porter sur un aspect religieux. Toutefois, ceux chargés d'établir cette norme n'ont pas une entière liberté. Leur consensus ne peut porter sur des questions qui sont déjà réglées de façon claire par le Coran ou la Sunnah. Leur rôle est donc supplétif. Et même là, il faut que le consensus soit fondé sur les deux sources de base. Il ne peut pas être le fruit d'une simple spéculation rationnelle. Il faut donc toujours trouver un lien aussi minime soit-il au Coran ou à la Sunnah.

Les juristes estiment que le consensus peut porter sur des affaires profanes. Dans ce cas, ce sont les personnes détenant l'autorité dans l'affaire en question qui doivent se prononcer. C'est le cas des décisions d'ordre scientifique ou politique.

Ceci cependant pose un problème quant à la détermination de ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas, la séparation entre le droit et la religion étant pratiquement impossible. Et ce problème se pose même au-delà des normes juridiques, comme cela fut le cas dans l'affaire Galilée (d. 1642) dans le cadre de l'Église catholique. Nous citons ici un cas sur lequel nous avons beaucoup travaillé: la circoncision féminine. Faut-il l'examiner sous l'angle des normes religieuses ou sous celui de la médecine? Si on l'examine sous l'angle religieux, on se limite à se demander si cette pratique est prescrite ou non par le Coran et la Sunnah, et au cas où elle le serait, on doit la faire indépendamment des opinions des médecins. Si, par contre, on l'examine sous l'angle médical, on doit se demander si cette pratique est utile ou au contraire nocive, et donc la permettre ou l'interdire en fonction du résultat de l'examen, et ici on ne tiendrait pas compte de l'existence ou de la non-existence d'une norme religieuse. Dans le premier cas on exigera le consensus des savants religieux, et dans le deuxième, on recherchera le consensus des médecins.

5) Portée du consensus dans le temps et l'espace

Le consensus est censé être donné par des juristes vivant dans la même époque, et non pas par tous les juristes de tous les temps. Sans cela, on devrait attendre la fin des temps pour connaître ce qui est unanimement convenu. D'autre part, le consensus devrait être atteint après la mort de Mahomet, celui-ci étant la référence en cas de conflit.

Lorsque les juristes contemporains se prononcent sur un cas donné de façon unanime, on estime que leur opinion acquiert une validité en tout temps. Si le cas tranché se présente aux juristes des époques suivantes, ils doivent adopter le jugement prononcé par leurs prédécesseurs et s'abstenir de tout nouvel effort de réflexion sur ledit cas. Ainsi, une loi religieuse résultant du consensus est définitive, indiscutable et ne peut être ni contredite ni abrogée. Cette validité universelle de la norme obtenue par consensus ne s'applique pas aux normes obtenues par l'effort d'un individu ou d'un groupe d'individus (*ijtihad*).

Une génération donnée peut diverger sur une norme, et la génération suivante pourrait se mettre d'accord unanimement sur cette norme, mais le contraire n'est pas possible. Ainsi, si une génération a adopté à l'unanimité une norme, il n'est pas possible qu'une génération suivante décide unanimement le contraire de ce qu'a décidé la génération précédente.

Si deux opinions divergentes ont été exprimées, des juristes estiment que seules ces deux opinions seront autorisées, et personne ne saurait venir, par la suite, avec une troisième opinion.

6) Possibilité de réaliser le consensus

Les juristes musulmans ont beaucoup discoursu sur le consensus, faisant preuve de beaucoup d'ingéniosité. Chaque ouvrage consacré aux fondements du droit devait en parler. Mais les conditions établies pour sa réalisation le rendent pratiquement impossible dans la réalité. Il s'agit donc d'un débat intellectuel sans portée réelle. On ne connaît pas de situation dans laquelle tous les juristes musulmans ont été réunis pour se prononcer sur une question donnée. Les musulmans ne connaissent pas le concept de concile en vigueur dans l'Église catholique, terme dont Savvas, auteur chrétien, se sert en parlant du consensus à la fin du 19^e siècle en écrivant à des Occidentaux¹. Ce qu'on connaît, par contre, ce sont des situations dans lesquelles les autorités politiques ont eu recours à des réunions limitées de juristes dont les avis ont été avalisés par ces autorités. On rapporte à cet égard d'Ibn-Hanbal (d. 855) avoir dit: "Celui qui prétend qu'il y a eu un consensus ment. ... Il vaut mieux dire: à ma connaissance, il n'y a pas eu de conflit d'opinions sur cette question". Et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre les normes rassemblées dans des recueils intitulés abusivement normes unanimes. On cite parmi ces normes la nomination d'Abu-Bakr (d. 634) comme Calife, l'interdiction de la consommation de la graisse de porc, l'octroi du sixième de l'héritage à la grand-mère du défunt, la privation des petits-fils de l'héritage de leur grand-père au cas où leur père est décédé avant ce dernier, etc.

¹ Savvas, partie I, chapitre I, p. 37.

Tout en affirmant que le consensus dans le vrai sens du terme n'a jamais existé, Khallaf estime qu'il est possible de réaliser un tel consensus si chaque pays musulman désigne des spécialistes et que l'avis de chacun de ces spécialistes soit communiqué à tous sur une question donnée¹. Les juristes musulmans restent donc attaché à cette institution, soit pour se retrouver un rôle propre, soit pour dénigrer le droit de légiférer à d'autres corps de la société comme le parlement, celui-ci étant composé de représentants sans connaissance religieuse et parfois de non-musulmans. Mais les États musulmans n'ont eux-mêmes pas intérêt à créer un tel organisme parallèle qui s'accaparerait la compétence législative et délégitimerait les décisions de l'État.

Malgré l'absence d'un mécanisme de mise en œuvre du consensus, les savants religieux musulmans jouent un rôle important sur le plan décisionnel. Aujourd'hui, aucun État musulman ne se permet de se passer de leurs opinions. Que ce soit pour la visite de Sadate à Jérusalem, pour le stationnement de forces étrangères dans la guerre contre l'Irak, pour la mise en fonction d'un système bancaire, ou pour abolir la circoncision féminine, l'État cherche une légitimité musulmane de ses actes. Il dispose à cet égard d'organes étatiques (comme le mufti de la république en Égypte) ou supra-étatiques (comme les Académies islamiques du fiqh, organes souvent assez souples pour satisfaire le pouvoir et ne pas se discréditer face à leur public)².

Chapitre VIII.

Les outils de l'ijtihād

Le *mujtahid* qui se trouve face à un problème et ne dispose pas de norme expresse dans le Coran et la Sunnah doit faire un effort intellectuel pour l'établissement d'une telle norme. Il se sert alors de plusieurs outils dont nous parlerons dans ce chapitre. Le plus important est l'analogie.

I. L'analogie (*qiyas*)

1) Définition de l'analogie

Le terme *qiyas*, analogie, signifie l'estimation ou l'appréciation par la raison humaine de la valeur d'une parole, d'une action ou d'une chose.

Sur le plan juridique, l'analogie est définie comme suit: constatation dans une question à résoudre de l'existence de la raison qui a motivé, dans le passé, l'application d'une qualité légale à une question dûment résolue, et se servir de cette identité de raison pour établir une analogie (similitude légale) entre la question résolue antérieurement et celle dont la solution est demandée, afin de qualifier légalement cette dernière en lui appliquant, par analogie, la qualité que la loi avait admise comme formant le caractère légal de la première.

¹ Hallaf: Les fondements, p. 73-74.

² Voir Partie I, chapitre II.VII.4.

On se trouve ici face à une solution précédente qui sert de base (*asliyyah*), et à une solution qu'on cherche par analogie (*qiyasiyyah*). Des ouvrages classiques d'Al-Suyuti (d. 1505) et Ibn-Nujaym (d. 1563) traitent de l'analogie sous le titre *Al-ashbah wal-nadha'ir*: les similitudes et les semblables. Prenons quelques exemples du Coran et de la Sunnah.

Le Coran interdit le vin produit du raisin:

Ô les croyants! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez (5:90).

Nous nous trouvons face à une norme interdisant le vin produit du raisin. Cette interdiction est due au fait que le vin procure l'ivresse. À partir de cette norme, les juristes vont interdire toute autre boisson fermentée provenant d'autres substances comme l'orge, les dattes, etc., ainsi que la drogue. On distingue ici cinq éléments:

- La question-mère (*asl*) qui sert de mesure: le vin produit par le raisin dont parle le Coran.
- La norme se rapportant à cette question-mère (*hukm al-asl*): interdiction de sa consommation.
- La raison derrière la norme (*'illah*): l'ivresse procurée par la fermentation du raisin.
- La question mesurée (*fir'*): toute boisson procurant l'ivresse après fermentation.
- Application à la question mesurée par analogie de la même norme appliquée à la question-mère: interdiction de la consommation de toute boisson procurant l'ivresse après fermentation.

Le Coran interdit le commerce à l'heure de prière:

Ô vous qui avez cru! Quand on appelle à la prière du jour du vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez tout négoce. Cela est bien meilleur pour vous, si vous saviez! (62:9).

On estime que cette interdiction est motivée par le fait que le commerce empêche d'accomplir le devoir religieux. À partir de ce verset, les juristes interdisent toute autre activité à l'heure de prière, comme par exemple le sport.

Mahomet dit: "Pas de succession pour un assassin". Ce qui signifie que celui qui tente à la vie du défunt ne peut pas en hériter. Les juristes ont estimé que l'héritier a assassiné le défunt pour pouvoir mettre la main sur ses biens. Ils ont étendu cette règle au bénéficiaire d'un legs qui assassine le défunt parce que son geste a le même objectif.

Mahomet avait récusé le témoignage d'un apprenti forgeron qui était venu témoigner en faveur de son maître. La raison de cette récusation: ce témoignage est profitable pour l'apprenti et donc il est suspect. À partir de cette question-mère, les juristes ont récusé le témoignage du fils en faveur de son père et des héritiers en faveur du mort. Un tel témoignage est profitable à eux et les rend des témoins suspects.

2) Légitimité du recours à l'analogie

A) Arguments des partisans

Ceux qui sont en faveur du recours à l'analogie utilisent les mêmes arguments soulevés en faveur de l'*ijtihad*. Ils y ajoutent des arguments basés sur le Coran, la Sunnah et la raison.

a) Arguments tirés du Coran

Le Coran incite à tirer leçon de ce qui est arrivé aux autres nations:

C'est Lui qui a expulsé de leurs maisons, ceux parmi les Gens du Livre qui ne croyaient pas, lors du premier exode. Vous ne pensiez pas qu'ils partiraient, et ils pensaient qu'en vérité leurs forteresses les défendraient contre Allah. Mais Allah est venu à eux par où ils ne s'attendaient point, et a lancé la terreur dans leurs cœurs. Ils démolissaient leurs maisons de leurs propres mains, autant que des mains des croyants. Tirez-en une leçon, Ô vous qui êtes doués de clairvoyance (59:2).

Ne parcourent-ils donc pas la terre pour voir ce qu'il est advenu de ceux qui étaient avant eux? Ils étaient pourtant plus nombreux qu'eux et bien plus puissants et ils avaient laissé sur terre beaucoup plus de vestiges. Mais ce qu'ils ont acquis ne leur a servi à rien (40:82).

Or, disent les adeptes du recours à l'analogie, l'incitation à apprendre des nations précédentes serait inutile si l'on n'établit pas d'analogie entre notre situation et la situation de ces nations. Ils ajoutent que le Coran lui-même recourt à l'analogie:

L'homme pense-t-il qu'on le laissera sans obligation à observer? N'était-il pas une goutte de sperme éjaculé? Ensuite une adhérence. Puis Allah l'a créée et formée harmonieusement; puis en a fait alors les deux éléments de couple: le mâle et la femelle? Celui-là n'est-Il pas capable de faire revivre les morts? (75:36-40).

Ceux qui ont été chargés de la Torah mais qui ne l'ont pas appliquée sont pareils à l'âne qui porte des livres. Quel mauvais exemple que celui de ceux qui traitent de mensonges les versets d'Allah et Allah ne guide pas les gens injustes (62:5).

Or, si l'analogie est utilisée par Dieu, on ne peut en priver ses créatures pour connaître ses normes. En outre le Coran motive parfois lui-même les normes qu'il établit:

Dans ce qui m'a été révélé, je ne trouve d'interdit, à aucun mangeur d'en manger, que la bête trouvée morte, ou le sang qu'on a fait couler, ou la chair de porc - car c'est une souillure - ou ce qui, par perversité, a été sacrifié à autre qu'Allah (6:145).

Ô les croyants! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez (5:90).

Ils t'interrogent sur la menstruation des femmes. - Dis: "C'est un mal. Éloignez-vous donc des femmes pendant les menstrues, et ne les approchez que quand elles sont pures. Quand elles se sont purifiées, alors cohabitez avec elles suivant

les prescriptions d'Allah car Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient" (2:222).

Ils désobéirent au Messager de leur Seigneur. Celui-ci donc, les saisit d'une façon irrésistible (69:10).

Allah élèvera en degrés ceux d'entre vous qui auront cru et ceux qui auront reçu le savoir (58:11).

Dans les trois premiers versets, l'interdiction est motivée par le fait qu'il s'agit de souillure, d'abomination et de mal. Les deux derniers versets lient le châtement à la désobéissance, et l'élévation à la foi et au savoir. Il y a ici un lien entre les normes et les causes, ce qui implique que là où il y a une cause similaire, la même norme s'applique par analogie.

b) Arguments tirés de la Sunnah

Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) répondit à Mahomet lorsqu'il le nomma gouverneur du Yémen: "Je jugerai en faisant de l'effort pour résoudre les questions conformément aux exemples contenus dans le livre de Dieu et la conduite de son envoyé, en les adaptant selon mon jugement et le témoignage de mon cœur". Mahomet s'exclama alors: "Gloire soit rendue à Dieu, qui a mis l'envoyé de son envoyé dans la voie qui plaît au Seigneur".

Mahomet a recouru à l'analogie. Ainsi, une femme est venue lui demander si elle pouvait faire le pèlerinage à la place de sa mère décédée sans avoir accompli ce devoir. Mahomet lui répondit positivement par analogie au paiement de la dette de la mère par la fille si la mère ne l'avait pas fait de son vivant. Dans un autre cas, un bédouin a consulté Mahomet à propos de sa femme qui a mis au monde un enfant noir et qu'il ne voulait pas reconnaître. Mahomet lui demanda quelle était la couleur de ses chamelles? Le bédouin répondit: "Roux". Mahomet demanda si parmi les petits de ces chamelles il n'y avait pas des bruns? Le bédouin lui répondit: "Oui". Mahomet demanda: "D'où viennent-elles?" Le bédouin lui répondit: "Cela est peut-être héréditaire". Mahomet lui indiqua alors que la couleur de son enfant pourrait aussi être héréditaire.

Les adeptes du recours à l'analogie invoquent aussi la Sunnah des compagnons de Mahomet qui ont fait usage de l'analogie. Mahomet n'a jamais désapprouvé un tel recours de la part de ses compagnons, et ces derniers n'ont jamais réfuté les cas de raisonnement par analogie entrepris par certains d'entre eux.

c) Arguments rationnels

Les juristes disent que l'islam convient à tout lieu et à toute époque. Or, ceci n'est vrai que si on peut recourir à l'analogie pour appliquer les normes établies dans le passé à des situations changeantes. Et il est de la nature de la raison de faire un rapprochement entre les éléments semblables, comme le fait le Coran:

Les avertissements vinrent certes, aux gens de Pharaon. Ils traitèrent de mensonges tous Nos prodiges. Nous les saisîmes donc, de la saisie d'un Puissant Omnipotent. Vos mécréants sont-ils meilleurs que ceux-là? Ou bien y a-t-il dans les écritures une immunité pour vous? (54:41-43).

Ceux qui commettent des mauvaises actions comptent-ils que Nous allons les traiter comme ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres, dans leur vie et dans leur mort? Comme ils jugent mal! (45:21).

On estime aussi que sans le recours à l'analogie on peut parvenir à des conclusions absurdes. Ainsi, l'urine humaine serait impure parce qu'il y a un texte, alors que celle du cochon ne le serait pas parce qu'il n'y en a pas. Le vin serait interdit en raison du texte, alors que les liqueurs seraient permises faute de texte, etc.

B) Arguments des opposants

Les opposants utilisent les mêmes arguments soulevés contre l'*ijtihad*. Ils y ajoutent que l'analogie est un moyen de preuve conjecturale (*dalil dhanni*): on suppose que le vin produit du raisin a été interdit à cause de l'ivresse, et à partir de cette supposition, on applique cette norme à un autre produit supposé produire l'ivresse. On établit donc des normes à partir de simples suppositions et de spéculations qui ne sont pas toujours aussi évidentes que ce qu'on pense. Or, disent les opposants, il n'est pas permis d'établir des normes et d'encombrer les humains d'obligations sur simples suppositions. Ils citent à cet égard le Coran qui dit:

Ceux qui ne croient pas en l'Au-delà donnent aux Anges des noms de femmes, alors qu'ils n'en ont aucune science: ils ne suivent que la conjecture, alors que la conjecture ne sert à rien contre la vérité (53:27-28).

Ne poursuis pas ce dont tu n'as aucune connaissance. L'ouïe, la vue et le cœur: sur tout cela, en vérité, on sera interrogé (17:36).

Ils citent aussi un récit de Mahomet qui dit: "L'opinion conjecturale est la parole la plus mensongère".

Les partisans du recours à l'analogie répliquent que l'interdiction du recours à l'opinion conjecturale dont parlent les deux versets susmentionnés ne concerne que les matières dogmatiques. Quant au récit de Mahomet, il interdit de suspecter les gens et de les maltraiter, comme l'exprime le Coran:

Ô vous qui avez cru! Évitez de trop conjecturer sur autrui car une partie des conjectures est péché (49:12).

Ce verset, disent les juristes, est subtil. Il ne dit pas qu'il faut éviter toute conjecture, ni que toute conjecture est un péché. Ils ajoutent que l'opinion conjecturale est utilisée même par le Coran:

Si ce dernier la répudie alors les deux ne commettent aucun péché en reprenant la vie commune, pourvu qu'ils pensent pouvoir tous deux se conformer aux ordres d'Allah (2:230).

De même, si on n'est pas certain de la direction de la Mecque, la prière est valable à la direction qu'on pense être la bonne direction.

3) Conditions du recours à l'analogie

Si la majorité des juristes musulmans admet la possibilité de recourir à l'analogie, ils ne mettent pas moins des restrictions à un tel recours afin d'éviter les abus:

- La question-mère (que ce soit un texte coranique ou un récit de Mahomet) qui sert comme terme de comparaison ne doit pas être limitée à un cas particulier,

non généralisable. Ainsi, Mahomet dit: "Le témoignage de Hudhayfah seul est suffisant en justice". Cette décision de Mahomet ne concerne que ce personnage. On ne peut l'appliquer à d'autres situations en acceptant le témoignage d'une seule personne dans une affaire même si cette personne est avantageusement qualifiée pour témoigner. La décision de Mahomet dans le cas précis est une exception faite à la règle générale prévue par le Coran qui prescrit: "Ô les croyants! Quand la mort se présente à l'un de vous, le testament sera attesté par deux hommes intègres d'entre vous" (5:106).

- Les raisons derrière la question-mère doivent être claires. Ainsi, la vente a été considérée comme licite par le Coran, parce qu'il s'agit d'un contrat et que le Coran prescrit de respecter les accords des parties: "Remplissez l'engagement, car on sera interrogé au sujet des engagements" (17:34). Par la suite, les juristes ont dû s'occuper de la location. Par analogie avec la vente, ils ont décidé que la location est licite parce que la location est aussi un contrat. De même, le paiement de l'aumône avait pour raison le besoin d'enrichir le trésor de l'État pour la bonne marche des affaires publiques. Par analogie, on a considéré comme licites les autres impôts qui ont la même raison.
- Il faut une similitude entre la question-mère et la question à résoudre en ce qui concerne leurs conséquences pratiques. Ainsi, le vin produit du raisin (interdit par le Coran) et le vin produit d'autres fruits provoquent tous deux l'ivresse, d'où l'extension de l'interdiction coranique à toute boisson provoquant l'ivresse. On ne tient pas compte ici du fait que l'ivresse est différente en gravité selon le produit utilisé (la bière est moins enivrante que le vin de raisin) et la personne qui s'y adonne (certaines pouvant être plus résistantes que d'autres), ces éléments étant considérés comme contingents, de peu d'importance.
- La question à résoudre ne doit pas être qualifiée par une preuve légale directe, car il n'est pas raisonnable d'abandonner une qualification qui peut être établie par preuve péremptoire pour recourir à une autre qu'il faut obtenir au moyen de l'analogie. Ainsi, le consentement est prévu pour la conclusion du mariage. On ne peut pas par analogie exiger le consentement pour la dissolution du mariage par répudiation, celle-ci étant un droit exclusivement réservé au mari par le Coran et par un récit de Mahomet qui dit: "La répudiation revient à celui qui prend par la jambe". De même, on ne peut invoquer que le garçon et la fille sont tous deux les enfants du défunt et leur accorder un droit égal dans la succession puisque le Coran lui-même prescrit d'octroyer au garçon le double de la part de la fille: "Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants: au fils, une part équivalente à celle de deux filles" (4:11). De même, on ne peut invoquer l'interdiction de tuer prévue par le Coran pour ne pas faire la guerre qui provoque la mort d'autrui, la guerre étant prescrite par le Coran: "Ô vous qui croyez quand vous rencontrez les mécréants en marche, ne leur tournez point le dos" (8:15).

4) Sortes d'analogie

L'analogie peut être *a fortiori*, *a pari* ou *a contrario*.

A) A fortiori

Si une norme juridique règle une situation, mais néglige une situation plus grave, on peut en déduire que la loi aurait dû à plus forte raison régler cette dernière situation. Ainsi, le Coran interdit aux descendants de manifester leur agacement face aux parents: "Ne leur dis point: fi!" (17:23). À plus forte raison, il est interdit de les insulter ou de les humilier.

B) A pari

Le législateur, ayant réglé expressément une hypothèse, a, suppose-t-on, voulu réserver le même traitement à telle autre hypothèse essentiellement semblable. Ainsi, le Coran dit:

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage (24:4).

Cette règle s'étend aussi à ceux qui accusent les hommes honnêtes.

C) A contrario

Les juristes musulmans s'attardent longuement sur la possibilité de recourir au raisonnement *a contrario*. Sans trop entrer dans les détails, on peut dire qu'ils ne l'admettent pas systématiquement. Prenons ici deux exemples du refus d'en tenir compte. Le Coran dit:

Quiconque parmi vous n'a pas les moyens pour épouser des femmes libres, croyantes, eh bien (il peut épouser) une femme parmi celles de vos esclaves croyantes (4:25).

Ce verset permet à celui qui ne peut pas épouser une femme libre, d'épouser une esclave croyante. Mais cela ne signifie pas *a contrario* que celui qui peut épouser une femme libre n'a pas le droit d'épouser une esclave croyante. Et le fait que ce verset permette d'épouser une esclave croyante ne signifie pas *a contrario* qu'on ne peut pas épouser une esclave mécréante.

Le Coran dit:

Quand vous parcourez la terre, ce n'est pas un péché pour vous de raccourcir la prière, si vous craignez que les mécréants ne vous mettent à l'épreuve, car les mécréants demeurent pour vous un ennemi déclaré (4:101).

Ce verset dit que le musulman peut raccourcir la prière en voyage par crainte des attaques des mécréants. *A contrario*, s'il est en voyage en temps de paix, il n'a pas le droit de la raccourcir. Toutefois, Mahomet a permis de raccourcir la prière même en temps de paix, estimant que cette dispense est un don de Dieu accordé aux croyants.

Dans d'autres cas, le raisonnement *a contrario* est admis. Ainsi, le Coran dit:

Donnez aux épouses leur douaire, de bonne grâce. Si de bon gré elles vous en abandonnent quelque chose, disposez-en alors à votre aise et de bon cœur (4:4).

A contrario, si les épouses n'abandonnent pas leur douaire à leurs maris, ceux-ci ne peuvent pas en disposer.

Le Coran dit

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage. Ceux-là sont les pervers (24:4).

A *contrario*, si un accusateur est en mesure de présenter quatre témoins, il n'est pas passible de 80 coups de fouets et son témoignage est accepté. D'autre part, comme ce verset fixe la peine à 80 coups de fouets, a *contrario* on ne peut donner ni plus ni moins de coups de fouets.

Parfois, le Coran lui-même énonce la règle a *contrario*. Nous en donnons ici deux exemples:

Ils t'interrogent sur la menstruation des femmes. - Dis: "C'est un mal. Éloignez-vous donc des femmes pendant les menstrues, et ne les approchez que quand elles sont pures. Quand elles se sont purifiées, alors cohabitez avec elles suivant les prescriptions d'Allah car Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient" (2:222).

Vous sont interdites vos mères, filles, sœurs, tantes paternelles et tantes maternelles, filles d'un frère et filles d'une sœur, mères qui vous ont allaités, sœurs de lait, mères de vos femmes, belles-filles sous votre tutelle et issues des femmes avec qui vous avez consommé le mariage; si le mariage n'a pas été consommé, ceci n'est pas un péché de votre part (4:23).

Ces développements indiquent qu'il faut chaque fois analyser le texte pour voir s'il permet de tenir compte ou pas du raisonnement a *contrario*. Il faut être sûr si les spécifications, les conditions, la quantité ou le terme mentionnés dans le texte le sont dans un but restrictif, et vérifier que le sens implicite ne s'oppose pas au sens explicite d'un autre texte.

5) Détermination de la raison de la loi et le recours à l'analogie

Ce qui précède démontre que pour pouvoir établir l'analogie, il faut connaître la raison derrière la solution donnée dans la question-mère. Cette raison est parfois clairement stipulée par le Coran. Ainsi, le Coran dispense un certain nombre de musulmans d'aller en guerre pour étudier le droit (9:122). Mais dans d'autres cas, cette raison est latente et a été décidée par consensus. Ainsi, le Coran prescrit la tutelle des orphelins (4:5). Les juristes ont estimé par consensus que la raison de cette tutelle est la minorité, et que l'objectif visé est de protéger le mineur. À partir de cette conclusion, ils ont estimé que le mariage du mineur nécessite la présence d'un tuteur, qu'il soit orphelin ou pas. Nous reviendrons plus loin sur cette question lorsque nous parlerons des objectifs du droit musulman¹.

II. Les intérêts non réglés (*masalih mursalah*)

1) Définition

Les juristes musulmans classent les intérêts (*masalih*) en trois catégories selon leur réglementation.

¹ Voir Partie III, chapitre III.

Il y a avant tout les intérêts dignes de protection (*masalih mu'tabarah*) que le Législateur a réglementé. C'est le cas des cinq intérêts indispensables, à savoir: la préservation de la religion, de la vie, de la raison, de la progéniture et de la propriété¹.

Il y a ensuite les intérêts rejetés (*masalih mulghat*) dont le Législateur n'a pas tenu compte et ne les a pas réglementés.

Les juristes musulmans donnent les exemples suivants:

- Mahomet prescrit d'affranchir un esclave et, à défaut, de jeûner deux mois à l'encontre de celui qui a des relations sexuelles diurnes lors du jeûne du Ramadan. Aucune distinction n'est faite entre un riche disposant d'un grand nombre d'esclaves et le pauvre. Mahomet aurait dû imposer au riche deux mois de jeûne pour mieux le dissuader, mais il n'a pas voulu tenir compte de l'intérêt de la dissuasion et lui a préféré l'intérêt de l'affranchissement.
- Certains pourraient voir un intérêt dans une religiosité excessive, mais cet intérêt n'a pas été pris en considération par Mahomet qui a interdit le monachisme et l'exagération dans la prière.
- Le Coran accorde à la fille la moitié de ce qu'il accorde au fils en matière successorale (4:11). On ne peut invoquer le principe de l'égalité pour reconnaître à la fille le même droit que celui de son frère puisque le Coran ne tient pas compte de cet intérêt.
- Le Coran accorde au mari, et uniquement à lui, le droit de répudier sa femme (2:229). On ne peut invoquer le principe de l'égalité pour reconnaître à la femme le droit de répudier son mari puisque le Coran ne tient pas compte de cet intérêt.

Il y a enfin la catégorie des intérêts qui ne sont réglés ni par le Coran, ni par la Sunnah, ni par le consensus et qu'on ne peut déduire de ces sources par voie d'analogie. Ces intérêts ne font l'objet ni d'approbation, ni de désapprobation. Ils sont appelés *al-masalih al-mursalah*, terme que nous traduisons par intérêts non réglés, ce qui correspond approximativement à la notion d'intérêt public. Des juristes utilisent aussi le terme *istislah* (bonification). Le fait que ces intérêts ne soient pas réglés nécessite de la part du juriste une intervention pour forger une norme les régissant². Il s'agit donc d'un champ libre laissé à la discrétion du juriste dans les limites prévues par le droit musulman.

2) Légitimation du recours aux intérêts non réglés

A) Arguments des opposants

Les chi'ites et un nombre de juristes sunnites refusent le recours au concept des *intérêts non réglés*. Recourir à ce concept signifie selon eux s'attribuer un pouvoir législatif, prérogative réservée uniquement à Dieu. Il signifie aussi une accusation

¹ Voir sur ces intérêts Partie III, chapitre III.III.

² À part les ouvrages de base cités dans la bibliographie, voir sur les intérêts non réglés 'Abd-al-Rahman: *Al-masalih al-mursalah*; Al-Buti: *Dawabit al-maslahah*; Al-Shinnawi: *Mada al-hajah*; Al-Wa'i: *Al-bid'ah wal-masalih al-mursalah*; Al-Zarqa': *Al-istislah wal-masalih al-mursalah*; Bagby: *Utility in classical islamic law*; Hassan: *Fiqh al-maslahah wa-tatbiqatuh al-mu'asirah*; Hassan: *Jurisprudence of Maslahah*; Husayn: *Hijjiyyat al-masalih al-mursalah*; Zayd: *Al-maslahah*.

que Dieu aurait laissé des aspects de la vie sans réglementation. Ce qui est contraire au Coran qui dit: "L'homme pense-t-il qu'on le laissera sans obligation à observer?" (75:36). On craint aussi que les autorités ne présentent leurs propres désirs comme des intérêts. Ainsi, elles influenceraient autant les objectifs que les moyens d'y parvenir, invoquant le changement des temps, des lieux, des circonstances et des opinions. Enfin, on estime que le recours au concept des intérêts non réglés attribue au raisonnement humain un rôle dans la détermination de ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui conduit à l'évacuation des normes islamiques pour les remplacer par des normes occidentales dans une période où bon nombre de chercheurs sont influencés par la culture occidentale.

B) Arguments des partisans

Les partisans du recours au concept des intérêts non réglés invoquent avant tout le fait que le droit musulman a pour objectif la sauvegarde des intérêts des croyants. Ils citent à cet effet plusieurs versets, dont:

Allah ne veut pas vous imposer quelque gêne, mais Il veut vous purifier et parfaire sur vous Son bienfait (5:6).

Nous ne t'avons envoyé qu'en miséricorde pour l'univers (21:107).

Si quelqu'un est contraint par la faim, sans inclination vers le péché, alors, Allah est Pardonneur et Miséricordieux (5:3).

Ils citent aussi un récit de Mahomet: "Il est interdit de causer un dommage ou de répondre à un dommage par un autre".

Ils ajoutent que les intérêts temporels licites changent selon les époques. On ne peut donc se limiter à ce qui a été réglé à l'époque de la révélation sans porter atteintes à ces intérêts. Ceci est un élément de flexibilité du droit musulman qui en fait un droit apte à régir tout temps et tout lieu.

D'autre part, on trouve dans le Coran et la Sunnah plusieurs exemples où les normes sont motivées par les intérêts de la même manière qu'elles sont, dans d'autres cas, motivés par les causes. On peut donc agir de même en rattachant des normes réglant des situations nouvelles à des intérêts prévus dans le Coran et la Sunnah. Ainsi, le Coran partage le butin pour que les richesses ne s'accumulent pas dans les mains des riches:

Le butin provenant des habitants des cités, qu'Allah a accordé sans combat à Son Messenger, appartient à Allah, au Messenger, aux proches parents, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur en détresse, afin que cela ne circule pas parmi les seuls riches d'entre vous (59:7).

De même, le Coran incite au bien pour que le succès puisse en découler:

Faites le bien. Peut-être réussirez-vous (22:77).

De même, Mahomet a interdit d'avoir à la fois comme épouses une femme et sa tante afin que les liens de parenté ne soient pas lésés.

Ils ajoutent que le recours au concept des intérêts non réglés n'est rien d'autre que le recours à l'analogie dans son sens large. Ils précisent qu'il ne s'agit pas là d'ouvrir la porte toute large à toute spéculation, comme le craignaient les opposants, et l'abus

en soi n'est pas un argument valable pour interdire tout recours à ce concept. Cela signifierait qu'on devrait interdire l'usage des armes parce qu'elles pourraient être utilisées pour tuer des innocents. Or, tel n'est pas leur but.

Ils avancent aussi le fait que les compagnons de Mahomet et les grands juristes ont eu recours au concept des intérêts non réglés après sa mort en énonçant des normes nouvelles pour des situations nouvelles. Ainsi, Abu-Bakr (d. 634) a réuni le Coran dans un livre, ce que Mahomet n'avait pas fait de son vivant. Et le Calife 'Umar (d. 644) a suspendu l'amputation de la main du voleur dans l'année de la famine, malgré le texte du Coran; il a fixé le nombre des coups de fouets contre le buveur de vin à 80 coups; il n'a pas appliqué la déportation contre l'adultère malgré le texte du Coran parce qu'un des déportés était passé dans le camp des Byzantins et était devenu chrétien. De même, les compagnons de Mahomet après son décès bâtirent des prisons, frappèrent de la monnaie, laissèrent les terres conquises aux mains des paysans qui les cultivaient en les soumettant à l'impôt foncier, et réglèrent toutes les autres nouveautés qui répondaient aux besoins du moment et à propos desquelles les sources du droit musulman ne s'étaient pas prononcées.

Signalons ici que c'est en vertu de ce concept que les États musulmans exigent aujourd'hui de consigner par écrit les contrats du mariage et de vente immobilière, faisant de l'écrit respectivement un moyen de preuve du mariage et de transfert de propriété. De même, ils permettent la séparation des deux époux pour cause de maltraitance.

3) Conditions du recours aux intérêts non réglés

Recourir au concept des intérêts non réglés est très tentant pour les musulmans libéraux qui cherchent un argument pour introduire des réformes dans la société. Pour brider cet élan, les spécialistes des fondements du droit musulman fixent un certain nombre de conditions pour l'utilisation de ce concept.

- Le domaine en question ne doit pas être réglé par le droit musulman de façon exhaustive et exclusive, comme c'est le cas du domaine cultuel. Le but recherché dans ce dernier domaine est de plaire à Dieu, et seul Dieu peut dire en quoi on peut lui plaire. Ainsi, il n'est pas possible de changer les cultes comme par exemple le fait l'Église catholique en adoptant les langues locales ou en changeant les cérémonies religieuses. Pour l'islam, un tel changement ouvre la porte au sectarisme.
- L'intérêt servi doit être réel et non fictif. La norme édictée doit réaliser un bien et écarter un danger ou un préjudice.
- L'intérêt doit être général et non pas personnel. Ainsi, on ne peut faire une norme pour privilégier un prince ou une personne influente au détriment du bien public.

Les spécialistes des fondements du droit refusent le recours par les réformateurs au concept des intérêts non réglés dans les cas suivants:

- Dieu a permis à certaines catégories de gens et dans certaines conditions de ne pas jeûner Ramadan afin d'écarter un danger. On ne peut pas en déduire que

Ramadan doit être annulé purement et simplement pour tous les ouvriers sous prétexte que la nation a besoin de plus de production.

- Dieu a incité les musulmans à se marier pour multiplier la progéniture et pour se préparer à affronter l'ennemi. La sauvegarde de la progéniture est considérée comme l'une des cinq nécessités que protège le droit musulman. Il est certes permis que certaines familles recourent à la contraception pour sauver la vie de la mère ou pour ne pas nuire à la santé d'un enfant précédent. Ceci cependant doit rester l'exception. Par contre, il n'est pas permis de faire une politique générale de limitation de naissance.
- Dieu a exigé de couvrir la nudité tout en permettant au malade de se mettre nu devant le médecin pour sauvegarder la personne. Il n'est, par contre, pas permis d'étendre une telle exception aux plages ou aux théâtres sous prétexte de se conformer à l'évolution.
- Dieu a interdit la consommation de l'alcool, excepté le cas de nécessité (maladie) ou de contrainte. Par contre, il n'est pas permis de généraliser la consommation de l'alcool sous prétexte de l'évolution.
- L'islam a établi le principe de la propriété privée. La sauvegarde des biens est une des cinq nécessités que protège le droit musulman. De ce fait, des châtiments sont prévus contre les atteintes à ce droit. L'islam a permis de limiter ce droit, contre dédommagement équitable et dans le cadre strict de l'intérêt général: élargissement d'une mosquée, construction d'une route, etc. On ne peut, par contre, confisquer les biens des gens au nom du socialisme, fussent-ils des mécréants (*kafirs*).
- L'islam a établi le droit d'héritage. Il n'est pas permis de priver les héritiers de leurs droits pour les donner à d'autres.
- On ne peut pas en vertu du principe de l'égalité entre l'homme et la femme, accorder à cette dernière une part égale dans la succession, le droit de répudier son mari, le droit d'épouser plusieurs hommes, ou au contraire refuser au mari le droit d'épouser plusieurs femmes, de répudier sa femme et de la reprendre après répudiation révocable.

Selon ces spécialistes, on n'a pas le droit, dans ces cas, d'invoquer l'évolution pour établir des normes contraires à l'islam basées sur le concept des intérêts non réglés. Si une société agit de la sorte, elle cesse d'être musulmane. Ils invoquent les versets suivants:

Juge parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, et prends garde qu'ils ne tentent de t'éloigner d'une partie de ce qu'Allah t'a révélé. S'ils refusent le jugement, sache qu'Allah veut les affliger pour une partie de leurs péchés. Beaucoup de gens, certes, sont des pervers. Est-ce donc le jugement du temps de l'Ignorance qu'ils cherchent? Qu'y a-t-il de meilleur qu'Allah, en matière de jugement pour des gens qui ont une foi ferme? (5:49-50).

S'ils ne te répondent pas, sache alors que c'est seulement leurs passions qu'ils suivent. Qui est plus égaré que celui qui suit sa passion sans une guidée d'Allah? Allah vraiment ne guide pas les gens injustes (28:50).

Ils citent aussi Mahomet qui dit: "Personne de vous ne devient croyant avant qu'il n'ait soumis sa passion à ce que j'ai reçu".

4) Intérêts non réglés et réception des lois occidentales

Jusqu'où peut-on aller dans la création de normes qui échapperaient aux deux sources de base que sont le Coran et la Sunnah? Peut-on laisser tomber le droit musulman classique et sa méthodologie fondée sur les normes religieuses et les remplacer par le droit occidental fondé sur le raisonnement humain? Hasab-Allah répond qu'une telle attitude est contraire à l'islam.

Depuis la colonisation, écrit-il, des musulmans se sont mis à imiter les Occidentaux au point d'adopter leurs lois en laissant de côté le droit musulman, sous la prétention que les lois occidentales sont plus conformes à l'évolution de la société, en invoquant la pratique de 'Umar (d. 644) qui changea les lois. Hasab-Allah leur répond que l'islam n'est pas contre l'évolution de la société et son progrès matériel. Mais l'islam essaie de faire le lien entre une telle évolution et un tel progrès et les principes religieux et moraux. "L'islam comporte toutes les normes éternelles qui garantissent le droit et la justice entre les gens [...] et toutes ses lois sont justes, parfaites, pour toute époque et pour tout lieu, immuables, car celui qui les a faites pour les hommes est le Seigneur de tous les hommes qui connaît tout ce qui est nuisible et ce qui est utile".

Pour cet auteur, l'évolution et le progrès humain ne nécessitent aucun changement ou complément au sein de ces lois. Le concept de l'évolution est une tromperie transmise par les ennemis de l'islam dans la pensée des musulmans afin de mettre fin aux principes musulmans. De ce fait, certains viennent pour affirmer que "la loi de l'islam est évolutive", alors qu'en fait cette loi trace les limites exactes de l'évolution humaine.

Hasab-Allah rejette l'argument qui invoque la dérogation par 'Umar (d. 644) à l'application de certains versets du Coran. 'Umar, dit-il, ne l'a fait que parce que les conditions de leur application n'ont pas été remplies. Il a excepté des cas particuliers de l'application d'une norme générale¹.

III. La préférence juridique (*istihsan*)

1) Définition

Al-istihsan désigne un procédé juridique qui consiste, sur la base d'une analyse rationnelle, soit à abandonner un résultat évident du raisonnement analogique en faveur d'un résultat moins évident, mais plus approprié au contexte, soit à faire une exception à une prescription générale. Il s'agit donc de choisir parmi différentes solutions possibles celle qui est considérée comme la plus appropriée, voire la plus aisée. C'est une façon de résoudre les conflits entre les différentes normes ou de les réconcilier.

Les cours universitaires considèrent la préférence juridique comme une source du droit musulman. Mais certains juristes y voient un pendant de l'analogie ne méritant pas d'être traité comme sujet à part, l'assimilent au concept des intérêts non

¹ Hasab-Allah, p. 188-189.

réglés (*masalih mursalah*) dont nous avons parlé dans le point précédent, ou la considèrent comme une norme spéciale par rapport à une norme générale¹.

2) Légitimité du recours à la préférence juridique

A) Arguments des opposants

Les chi'ites, les shafi'ites et les dhahirites rejettent le recours à la préférence juridique estimant que celui qui y recourt suit ses passions. Or, cela ne peut fonder une norme juridique:

Sur toi Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue (5:48).

Juge alors parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions (5:49).

L'âme est très incitatrice au mal, à moins que mon Seigneur, par miséricorde, ne la préserve du péché (12:53).

S'ils ne te répondent pas, sache alors que c'est seulement leurs passions qu'ils suivent. Qui est plus égaré que celui qui suit sa passion sans une guidée d'Allah? Allah vraiment, ne guide pas les gens injustes (28:50).

Pour celui qui aura redouté de comparaître devant son Seigneur, et préservé son âme de la passion, le Paradis sera alors son refuge (79:40-41).

Recourir à la préférence juridique signifie aussi que Dieu a négligé un aspect de la vie sans règlement, ce qui serait contraire à l'affirmation du Coran:

Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait (5:3).

Nous n'avons rien omis d'écrire dans le Livre (6:38).

Rien de frais ou de sec, qui ne soit consigné dans un livre explicite (6:59).

Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose (16:89).

L'homme pense-t-il qu'on le laissera sans obligation à observer? (75:36).

Ils ajoutent que de nombreux versets du Coran commandent aux musulmans d'obéir à Dieu et à son Messenger, dont:

Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Si vous êtes en contestation sur quelque chose, portez votre litige devant Dieu et le Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier (4:59).

Or, ce verset ne dit pas "si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-la à la préférence juridique". D'autre part, Mahomet attendait la révélation et ne recourait

¹ À part les ouvrages de base cités dans la bibliographie, voir sur la préférence juridique Al-Farfur: *Nadhariyyat al-istihsan*; Isma'il: *Al-istihsan bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq*.

pas au concept de la préférence bien qu'il ait pu le faire sans se tromper, étant inspiré.

Enfin, ils argumentent que la préférence juridique part de la raison, qui est commune au savant et à l'ignorant. Or, si l'on permettait d'agir par préférence, chacun se sentirait libre de faire une nouvelle loi pour soi. Ce qui est vrai pour l'un devient faux pour l'autre. Et ceci est facteur de division alors que Dieu a commandé de s'unir:

Ne soyez pas comme ceux qui se sont divisés et se sont mis à disputer, après que les preuves leur furent venues (3:105).

Obéissez à Allah et à Son messenger; et ne vous disputez pas, sinon vous fléchirez et perdrez votre force (8:46).

Établissez la religion; et n'en faites pas un sujet de division (42:13).

Al-Shafi'i (d. 820) compte parmi les opposants les plus farouches contre le recours à la préférence juridique. Il estime que "celui qui fait une préférence fait œuvre de législateur", ce qui est interdit en droit musulman. Il ajoute que personne ne peut juger de façon véridique que s'il connaît la vérité, et celle-ci ne saurait être connue que par Dieu, soit directement à travers le texte, soit indirectement par déduction. Or, Dieu a établi la vérité dans le Coran et dans la Sunnah, et tout problème y trouve sa solution.

Les dhahirites aussi rejettent le recours à la préférence juridique. Ainsi, Ibn-Hazm (d. 1064) dit que la vérité dans la religion ne saurait être le résultat des préférences de certains gens. La vérité est vraie même si les gens la trouvent laide, et le faux est faux même si certains le trouvent beau. La préférence juridique n'est rien que suivre sa propre passion et l'erreur. Pour lui donc, seul Dieu peut décider ce qui est vrai et ce qui est faux.

B) Arguments des partisans

Les autres écoles admettent, par contre, le recours à la préférence juridique. Ainsi, face aux différentes solutions qui s'offraient à ses étudiants, Abu-Hanifah (d. 767) concluait en disant: *astahsin* (je préfère), optant ainsi pour celle qu'il estimait comme la meilleure. Malik (d. 795) voyait dans la préférence juridique neuf dixièmes de la science du droit, la plaçant au-dessus du raisonnement par analogie dont il se méfait.

Ceux qui admettent le recours à la préférence juridique se fondent sur la présence de ce concept dans le Coran:

Nous écrivîmes pour lui [Moïse], sur les tablettes, une exhortation concernant toute chose, et un exposé détaillé de toute chose. "Prends-les donc fermement et commande à ton peuple d'en adopter le meilleur (*ahsan*)" (7:145).

Dis à Mes serviteurs d'exprimer les meilleures paroles (17:53).

Ceux qui prêtent l'oreille à la Parole, puis suivent ce qu'elle contient de meilleur (*ahsan*). Ce sont ceux-là qu'Allah a guidés et ce sont eux les doués d'intelligence (39:18).

Suivez la meilleure (*ahsan*) révélation qui vous est descendue de la part de votre Seigneur (39:55).

Ils invoquent aussi une parole de Mahomet: "Ce que les musulmans considèrent comme bon (*hasan*) est bon aussi pour Dieu".

Ils ajoutent que le Coran prescrit de ne pas tomber dans la gêne, ce qui est le but de la préférence juridique:

Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous (2:185).

Enfin, ils argumentent que certaines solutions ont été adoptées par le consensus en vertu du principe de la préférence juridique. Ainsi, pour des raisons de convenance, il est admis que celui qui fréquente les bains paie une somme d'argent sans détermination de la quantité d'eau qu'il consomme et de la durée du temps qu'il y passe. Or, si on raisonne par analogie, on devrait interdire un tel contrat en raison de son caractère aléatoire.

Les juristes contemporains tentent de réconcilier les deux courants en attribuant les divergences à un malentendu sur la définition du terme *istihsan*. La préférence d'un raisonnement à un autre ou d'une loi exceptionnelle à une loi générale doit s'appuyer non pas sur des sentiments, mais sur des arguments valides, dans le respect des objectifs du droit musulman qui vise à la sauvegarde des intérêts des gens. Or, il existe des situations où l'application du jugement résultant de l'analogie peut aller à l'encontre de ces intérêts ou même causer un préjudice. Nous donnons ici quelques exemples de recours à la préférence juridique:

- Si quelqu'un mange au mois de Ramadan par oubli, son jeûne devient invalide en vertu du verset:

Mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit (2:187).

On préférera cependant ne pas invalider ce jeûne en recourant à une parole de Mahomet qui dit: "Celui qui mange et bois par oubli pendant le jeûne, qu'il poursuive son jeûne parce que c'est Dieu qui l'a nourri et abreuvé".

- Mahomet dit: "Celui qui livre, doit le faire avec une mesure déterminée, ou un poids déterminé, ou à un délai déterminé". Ceci signifie que la chose à vendre doit exister dans sa forme définitive et être exhibée, afin que l'acheteur puisse l'examiner avant de l'accepter. Toutefois, Mahomet a rendu licite la vente de certains produits de l'agriculture ou de l'horticulture qui n'ont pas encore atteint la maturité (contrat de *salam*). De même, il a permis la vente avec paiement anticipé des produits des arts et des métiers, produits qui n'existent pas encore et qui doivent être confectionnés sur commande (contrat de *bay' al-istisna'*). Dans ces cas, on préférera une solution à une autre toutes deux prévues par les sources religieuses, en estimant qu'elle est plus appropriée pour sauvegarder les intérêts légitimes des gens.
- Quelqu'un décide de consacrer une terre à titre de fondation pieuse, sans indiquer dans l'acte de fondation que la route et l'eau sont comprises avec la terre. On peut comparer ici la fondation soit au contrat de vente (et dans ce cas, la route et l'eau ne sont pas comprises avec la terre sauf indication expresse dans le

contrat), soit au contrat de fermage (et ici la route et l'eau sont comprises avec la terre, sans indication expresse dans le contrat). Les juristes préfèrent la comparaison avec le contrat de fermage plutôt qu'avec celui de la vente parce que c'est plus approprié, estimant que le but de la fondation est l'utilité qu'on en tire, et cette utilité n'est possible que si on accède à la terre et qu'on peut l'arroser.

- Une personne sous tutelle lègue son bien après sa mort pour la bienfaisance. Si on raisonne par analogie, on peut comparer cet acte à la donation. Or, une personne sous tutelle n'a pas le droit de faire une donation. On estimera ici que l'interdiction de la donation pendant la vie a pour but de protéger les biens de la personne mise sous tutelle afin qu'elle ne tombe pas dans le besoin et soit à la charge d'autrui. Et comme le legs d'un bien n'affecte sa propriété qu'après la mort de la personne sous tutelle, les juristes estiment que le legs est valable.
- Selon le droit musulman, la chair des rapaces et des carnassiers (lion, léopard, loup, etc.) est interdite. Par conséquent, on ne peut boire ou faire des ablutions avec l'eau qui leur a servi de breuvage, leur salive se mélangeant avec l'eau en la lapant. Par analogie, on devrait aussi s'abstenir de boire ou de faire des ablutions avec l'eau dont se sont abreuvés les oiseaux carnassiers comme le vautour, le corbeau ou l'aigle. Mais des juristes estiment qu'on ne peut étendre l'interdiction à ces oiseaux parce que, disent-ils, les oiseaux boivent avec leur bec en corne et, par conséquent, leur salive ne se mélange pas avec l'eau qui reste pure.

3) Conditions du recours à la préférence juridique

La préférence juridique ne saurait être utilisée sans restriction, autrement elle aboutirait au démantèlement du système juridique musulman. Les juristes musulmans estiment qu'une norme déduite par le procédé de la préférence juridique doit remplir les conditions suivantes:

- Elle doit être acceptable lorsque la solution à laquelle on parvient par l'effort rationnel paraît mauvaise.
- Elle doit se baser sur une des sources du droit musulman.
- Elle doit sauvegarder un intérêt admis par le droit musulman.
- Elle ne doit pas être en opposition avec un texte clair du Coran ou de la Sunnah ou ce qui est connu comme nécessaire en matière de religion.
- Elle ne doit pas aboutir à un résultat illicite.
- Elle doit être établie par quelqu'un qui a la capacité de déduire les normes par l'effort rationnel (*ijtihad*).

IV. La présomption de continuité (*istishab*)

1) Définition

Étymologiquement, le terme *istishab* signifie l'accompagnement. Chez les juristes il indique la présomption de continuité définie comme suit:

Le respect que la loi recommande aux juges à propos d'un état de chose ou d'une qualité dont l'existence a été dûment constatée, toutes les fois qu'il n'est pas démontré que les choses ont subi une modification dans leur manière d'être, ou une détérioration changeant leurs qualités.

Le juriste confronté à la qualification d'une situation donnée recourt à ce concept en dernier lieu, après avoir épuisé tous les autres moyens.

2) Classification de la présomption de continuité

La présomption de continuité peut avoir différentes formes:

- Présomption de la licéité

Toute chose utile qui n'est pas interdite est présumée licite, et toute chose inutile est illicite. Ceci est déduit des versets suivants:

C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre (2:29).

Ils t'interrogent sur ce qui leur est permis. Dis: "Vous sont permises les bonnes nourritures" (5:4).

Dis: "Qui a interdit la parure d'Allah, qu'Il a produite pour Ses serviteurs, ainsi que les bonnes nourritures?" (7:32).

Ainsi, il est permis de tout manger, exception faite des nourritures qui sont expressément interdites par une norme. On estime ici que si Dieu a mis à disposition une chose donnée, cela signifie qu'il permet de s'en servir. Il y a contradiction entre interdire une chose à quelqu'un et la mettre à sa disposition.

- Présomption de la généralité

Ceci signifie que toute norme est censée d'application générale, sauf s'il existe une spécification.

- Présomption de continuité rationnelle ou légale

Ainsi, le droit de propriété acquis par une personne en vertu d'un contrat valable ne peut lui être retiré que sur présentation d'une preuve tangible de sa caducité. De même, la relation induite par le contrat de mariage demeure valide jusqu'à ce que soit produite une preuve l'invalidant. Celui qui contracte une dette demeure engagé jusqu'à preuve du contraire. Si une personne s'absente, elle est considérée comme vivante jusqu'à preuve de sa mort. Ainsi, si au moment du partage d'une succession, l'un des héritiers se trouve depuis longtemps absent, sans qu'on puisse produire les preuves de sa mort, le juge doit le considérer comme vivant, car tel il était quand il a quitté le pays. On doit donc écarter ce qui, dans le présent (au moment où on est appelé à juger), est douteux, et accepter ce qui ne cause point de doute, c'est-à-dire l'état de santé et de vie antérieurement constaté chez l'héritier absent.

Deux règles juridiques reprises par la *Majallah* traitent de ce genre de présomption:

Article 4 - Le soupçon ne peut détruire la certitude.

Article 5 - Chaque chose est présumée rester en l'état où elle se trouvait.

- Présomption de non obligation initiale

Une personne est censée être innocente ou quitte de toute dette envers autrui, à moins qu'on prouve sa culpabilité ou qu'il a contracté une dette. La *Majallah* traite de ce genre de présomption à son article 8 qui dit: "On est présumé libre de toute obligation". Ce qui correspond à la présomption d'innocence. Sur le

plan cultuel, on considèrera qu'on ne doit pas jeûner au mois de Sha'ban (8^e mois du calendrier hégire), le Coran ayant indiqué que le jeûne n'est pas prescrit pendant ce mois, mais seulement dans le mois de Ramadan. On ne peut non plus exiger de quelqu'un de faire six prières alors que le Coran ne prévoit que cinq.

V. Le tirage au sort

1) Légitimité du recours au tirage

Bien que le jeu de hasard soit interdit par le Coran (4:43 et 5:90-91), le tirage au sort peut servir comme source de droit¹.

Ainsi, en cas de partage des biens, pour savoir la part qui revient à chacun des copropriétaires on peut recourir au tirage au sort, et ce tirage crée le droit. On invoque ici deux passages du Coran:

Jonas était certes, du nombre des Messagers. Quand il s'enfuit vers le bateau comble, il prit part au tirage au sort qui le désigna pour être jeté à la mer (37:139-141).

Tu n'étais pas là lorsqu'ils jetaient leurs calames (flèches) pour décider qui se chargerait de Marie (3:44).

Le premier passage se rapporte à l'histoire biblique de Jonas. Celui-ci, chargé par Dieu de transmettre à Ninive la nouvelle de sa prochaine destruction à cause de sa méchanceté, s'enfuit sur un bateau. Dieu fit alors souffler sur la mer un vent impétueux, et le navire menaçait de faire naufrage. Les marins décidèrent alors de tirer au sort, pour savoir qui parmi eux attire ce malheur. Le sort tomba sur Jonas et ils le jetèrent dans la mer, et la fureur de la mer s'apaisa (Jon 1:1-15).

Le deuxième passage se rapporte à Marie, mère de Jésus. Ce récit ne se trouve pas dans les Évangiles canoniques. Selon les commentateurs musulmans, Zacharie souhaitait avoir la tutelle sur Marie après la mort de son père, mais d'autres lui contestaient ce droit. On procéda alors au lancement de flèches divinatoires dans une rivière, pour savoir à qui revenait un tel droit, de par le sort. La seule flèche qui flotta fut celle de Zacharie qui fut alors chargé de cette tutelle.

Le recours à ces deux passages qui rapportent des pratiques juives pour justifier le tirage au sort est une application de la règle selon laquelle les normes révélées avant Mahomet constituent une source du droit imposable aux musulmans tant que ces normes ne sont pas expressément abrogées².

La Sunnah confirme aussi la possibilité de recourir au tirage. Al-Bukhari intitule une section de son recueil "Le tirage au sort dans les problèmes". On rapporte à cet égard que Mahomet tirait au sort parmi ses femmes laquelle devait l'accompagner pendant son voyage. Un jour deux personnes en litiges sont venues voir Mahomet, chacune d'elle disposant de ses propres témoins. Mahomet trancha leur litige par le tirage au sort.

¹ À part les ouvrages de base cités dans la bibliographie, voir sur le tirage au sort Al-Mazid: Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah.

² Voir sur cette source Partie II, chapitre V.

Les compagnons de Mahomet tiraient au sort pour résoudre les conflits. Ainsi, une femme a couché avec trois hommes et a mis au monde un enfant, qu'aucun des trois hommes ne voulait reconnaître. 'Ali décida alors de l'attribuer par tirage au sort.

2) Domaines d'application du tirage au sort

Le tirage au sort n'est pas autorisé dans tous les domaines. Il ne peut intervenir que là où on ne connaît pas la norme qui régit la situation en question, ou on n'est pas certain de cette norme. De ce fait, les juristes disent que le tirage au sort vise à résoudre un problème. Mahomet dit: "Tout ce qui est ignoré sera soumis au tirage".

Il faut à cet égard que les choses à départager par le tirage au sort soient de qualité égale et de la même espèce. Ce procédé a de nombreuses applications sur le plan du droit public et du droit privé. Ainsi, on recourt au tirage lorsqu'on est en face de deux imams ou de deux tuteurs de valeur égale. Il en est de même lorsque le mari souhaite entreprendre un voyage et voudrait qu'une de ses femmes l'accompagne, ou lorsque quelqu'un épouse deux femmes le même jour et voudrait savoir avec laquelle il doit coucher en premier. Si un homme jure de répudier une de ses femmes, sans désigner laquelle, il peut les tirer au sort et renvoyer celle sur laquelle le sort tombe. Le juge peut aussi tirer au sort les plaignants à défaut d'autres critères pour déterminer lequel il doit entendre en premier. Il va de soi que si une partie accepte de plein gré de céder, le tirage au sort devient sans objet.

Un auteur contemporain dit que les élections politiques ne peuvent pas être comparées au tirage au sort. Ces élections ne remplissent pas les conditions de ce dernier parce qu'elles sont souvent truquées, au profit de gens influents, font perdre le temps et l'argent et sèment la haine dans la population¹.

Chapitre IX.

Les règles et les adages juridiques

I. Règles juridiques en Occident

Le juriste occidental est accoutumé à l'usage d'adages juridiques, appelés aussi maximes, proverbes, aphorismes, dictons ou règles juridiques, caractérisés par la concision, relevant de la logique, de l'évidence, du bon sens ou fruits d'une réflexion très élaborée.

Ces adages, couvrant tous les domaines du droit, sont considérés comme une variété de la coutume ayant force légale tant qu'ils ne contredisent pas un texte légal. Certains de ces adages sont passés à la lettre² ou sous forme paraphrasée³ dans la loi. D'autres, tout en n'étant pas exprimés par le texte légal, forment un corps de principes supérieurs constituant comme l'ossature du droit, ayant une valeur de type constitutionnel et représentant une véritable supra-légalité. On parle alors d'adage *supra legem*. Tel est le cas des règles *Fraus omnia corrumpit* (la fraude corrompt tout), *Nulla poena sine lege* (nulle peine sans loi), *Tu patere legem quam fecisti*

¹ Al-Mazid: Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah, p. 70-72.

² C'est le cas de l'article 2279 du Code civil français.

³ C'est le cas des articles 1138, 1165, 1315 et 1628 du Code civil français.

(subis les conséquences de ta propre loi)¹. À ce titre, ces adages constituent une source du droit.

Le Digeste de Justinien consacre à ces adages son dernier titre (XVII) intitulé *De diversis regulis juris antiqui*, qui regroupe 211 règles puisées dans les écrits des anciens jurisconsultes. De nombreux autres adages figurent aussi dans d'autres parties du Digeste (notamment dans le titre III du livre premier) ou dans les Institutes. Le Sexte du Pape Boniface VIII promulgué en 1298 comporte 88 règles sous le titre *De regulis juris*². Mais le Code de Droit Canon de 1917 et le Code de Droit Canonique de 1983 ont jugé inutile de consacrer un titre à ces adages.

En Suède et en Finlande, les recueils des lois nationales comportent depuis 1740 un chapitre intitulé *Règles générales que le juge doit toujours respecter*. Elles sont au nombre de 48, et la règle 16 énumère 21 maximes. Rédigées probablement vers l'année 1540, elles constituent des règles de déontologie qui s'adressent au juge.

II. Règles juridiques en droit musulman

Le droit musulman connaît le même phénomène. Un bon nombre de versets coraniques énoncent des principes généraux souvent invoqués par les auteurs musulmans. Nous citons ici certains de ces principes:

Il n'y a pas de péché sur celui qui est contraint sans toutefois abuser ni transgresser (2:173).

Ne dévorez pas mutuellement et illicitement vos biens! (2:188).

Nulle contrainte en religion! (2:256).

Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité (2:286).

Consulte-les à propos des affaires! (3:159).

Allah vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité (4:58).

Remplissez fidèlement vos engagements (5:1 et 17:34).

Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression! (5:2).

Allah ne veut pas vous imposer quelque gêne (5:6).

Si tu juges, alors juge entre eux en équité (5:42).

Personne ne portera le fardeau d'autrui (6:164).

Allah commande l'équité (16:90).

La sanction d'une mauvaise action est une mauvaise action identique (42:40).

Chacun est tenu responsable de ce qu'il aura acquis (52:21).

Aucune âme ne portera le fardeau d'autrui, et l'homme n'obtient que le fruit de ses efforts (53:38-39).

¹ Voir l'introduction de l'ouvrage de Roland et Boyer: Adages du droit français, p. XI-XVIII. Sur les adages, voir Cornu: Linguistique juridique, p. 357-407.

² Voir la traduction de ces règles dans le Dictionnaire de droit canonique, 1984, vol. 4, tome 1, p. 694-697. Traduction française et anglaise de 85 de ces règles in: <http://www.clf.gouv.qc.ca/Publications/PubB109/B109annexe.html>.

Des principes similaires sont énoncés dans les récits de Mahomet. Ces versets et ces récits constituent la source d'inspiration de phrases concises des grands juristes musulmans classiques appelées en arabe *Qawa'id fiqhiyyah* (règles juridiques) ou *Qawa'id 'ammah lil-masalih al-shar'iyyah* (règles générales dans les domaines juridiques). Ces règles ont été rassemblées et commentées par des auteurs classiques sunnites et chi'ites¹, et des ouvrages contemporains² leur sont consacrés, souvent sous le titre *Al-ashbah wal-nadha'ir* (les similaires et les pareils)³. Ce qui indique qu'il s'agit de règles servant pour l'analogie dans la recherche des solutions. La première adoption positive de ces règles fut faite par la *Majallah*. Ce code commence par 99 règles juridiques (articles 2-100). Évoquant ces règles, le rapport de la Commission qui a établi ce code dit:

La section II des dispositions préliminaires se compose de principes généraux de droit colligés par Ibn-Nujaym (d. 1563)⁴ et d'autres jurisconsultes de son école. Bien que ces principes à eux seuls ne puissent suffire au juge pour rendre ses décisions tant qu'il n'est pas éclairé par des textes de loi plus explicites, ils sont néanmoins d'une grande utilité pour l'étude et l'intelligence du droit en permettant de saisir plus facilement la solution de chaque question particulière. En eux les fonctionnaires de l'administration trouveront un guide sûr pour tous les cas qui se présentent, et chacun pourra, en y ayant recours, conformer autant que possible ses actions aux préceptes du droit sacré⁵.

Le Code en question explicite parfois le sens de certaines règles à travers des exemples. Ces règles ont aussi fait l'objet de commentaires qui indiquent les situations dans lesquelles elles s'appliquent, ainsi que leurs limites⁶. Nous nous limitons ici de citer ces règles en original arabe et en traduction française, en indiquant parfois la règle latine correspondante, sans pour autant vouloir insinuer que ces règles proviennent du droit romain⁷. Nous indiquons par un astérisque les récits tirés des récits de Mahomet, les autres étant tirés des grands juristes classiques.

مادة 2 - الأمور بمقاصدها

¹ Le plus ancien texte qui nous soit parvenu est de 'Abd-Allah Al-Karkhi (d. 952), un juriste hanafite. Son ouvrage, intitulé *Risalat Al-Karkhi fil-usul*, comporte 37 règles appelées "usul". Concernant les ouvrages classiques, voir Al-Nadawi: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*, p. 125-230 et 433-445; Al-Sarhan: *Al-qawa'id*, p. 15-34.

² On citera notamment: Hamzah: *Al-fara'id al-bahiyah fil-qawa'id wal-fawa'id al-fiqhiyyah* (c'est le plus complet en la matière, comptant 251 règles et de nombreuses normes non numérotées classées par matières); Al-Sarhan: *Al-qawa'id*; Al-Zarqa': *Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Al-Kurdi: *Al-madkhal al-fiqhi*; Al-Nadawi: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Zaydan: *Al-wajiz fi sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Imam: *Nadhariyyat al-fiqh fil-islam*, p. 319-378.

³ Sur ces deux termes, voir Al-Nadawi: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*, p. 63-71.

⁴ Ibn-Nujaym: *Al-ashbah wal-nadha'ir*.

⁵ Young: *Code civil ottoman*, p. 173.

⁶ Nous citons notamment: Haydar: *Durar al-hukkam*, p. 17-88; Baz: *Sharh al-majallah*, p. 17-63; Al-Zarqa': *Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Al-Kurdi: *Al-madkhal al-fiqhi*. Les trois premiers commentaires suivent l'ordre de la *Majallah*. Le dernier classe les règles par matières.

⁷ Nous nous basons notamment sur la traduction française de Young: *Code civil ottoman*, p. 178-185. Les règles latines sont reprises principalement de la traduction anglaise faite par Tyser, Demetriades et Effendi: *The Mejelle*, p. 3-15.

*Article 2 - Les affaires dépendent des intentions¹.

مادة 3 - العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني

Article 3 - Les contrats dépendent des intentions et du sens, et non pas des termes ou des formes.

Comparer: In conventionibus contrahentium voluntas potius quam verba spectanda sunt.

مادة 4 - اليقين لا يزول بالشك

Article 4 - Le soupçon ne peut détruire la certitude.

مادة 5 - الأصل بقاء ما كان على ما كان

Article 5 - Chaque chose est présumée rester en l'état où elle se trouvait.

مادة 6 - القديم يترك على قدمه

Article 6 - Ce qui existe de temps immémorial doit être respecté.

مادة 7 - الضرر لا يكون قديماً

Article 7 - L'ancienneté ne peut consacrer un état nuisible.

مادة 8 - الأصل براءة الذمة

Article 8 - On est présumé libre de toute obligation.

مادة 9 - الأصل في الصفات العارضة العدم

Article 9 - En tout ce qui est contingent la non-existence est présumée.

مادة 10 - ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد المزيل

Article 10 - Ce qui a été avéré à une certaine époque est tenu pour tel jusqu'à preuve du contraire.

مادة 11 - الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته

Article 11- Tout fait nouveau est réputé avoir eu lieu à l'époque la plus proche du temps présent.

مادة 12 - الأصل في الكلام الحقيقة

Article 12 - En principe, on doit donner aux termes leur sens véritable.

مادة 13 - لا عبرة للدلالة في مقابل التصريح

Article 13 - Devant une déclaration précise, on ne doit pas avoir égard à la présomption.

Comparer: Quoties in verbis nulla est ambiguitas, ibi nulla expositio contra verba fienda est.

مادة 14 - لا مساع لاجتهاد في مورد النص

Article 14 - Point d'effort rationnel face à une disposition explicite.

Comparer: Absoluta sententia expositore non indiget.

مادة 15 - ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه

¹ Un récit de Mahomet dit: "Les actes dépendent des intentions, et toute personne reçoit selon son intention".

Article 15 - Ce qui est établi contrairement à l'analogie ne peut servir comme analogie pour autre chose.

مادة 16 - الاجتهاد لا ينقض بمثله

Article 16 - Une interprétation n'est pas annulée par une autre interprétation.

مادة 17 - المشقة تجلب التيسير

Article 17 - La difficulté provoque la facilité.

مادة 18 - الأمر إذا ضاق اتسع

Article 18 - Devant une affaire difficile il faut user de largesse.

مادة 19 - لا ضرر ولا ضرار

*Article 19 - Il est interdit de causer un dommage ou de répondre à un dommage par un autre.

Comparer: Injuria non excusat injuriam.

مادة 20 - الضرر يزال

Article 20 - Il faut mettre fin au dommage.

مادة 21 - الضروريات تبيح المحذورات

Article 21 - La nécessité rend licite l'illicite.

Comparer: Necessitas non habet legem.

مادة 22 - ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها

Article 22 - La dispense pour cause de nécessité s'apprécie selon cette dernière.

Comparer: Necessitas quod cogit, defendit.

مادة 23 - ما جاز لعذر بطل بزواله

Article 23 - Ce qui est permis pour un motif donné, cesse de l'être une fois ce dernier disparu.

Comparer: Cessante relatione legis, cessat ipsa lex.

مادة 24 - إذا زال المانع عاد الممنوع

Article 24 - Si l'empêchement disparaît, l'interdit revient en vigueur.

مادة 25 - الضرر لا يزال بمثله

Article 25 - Un dommage n'est pas réparé par un autre.

Comparer: Injuria non excusat injuriam.

مادة 26 - يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام

Article 26 - Il faut supporter le dommage privé pour empêcher un dommage public.

Comparer: Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.

مادة 27 - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

Article 27 - Un dommage grave est réparé par un dommage moins grave.

مادة 28 - إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما

Article 28 - En présence de deux maux, on doit assumer le moindre pour éviter le plus grand.

مادة 29 - يختار أهون الشرين

Article 29 - Des deux maux on choisit le moindre.

مادة 30 - درء المفساد أولى من جلب المنافع

Article 30 - La préservation d'un mal prime sur la réalisation d'un profit.

مادة 31 - الضرر يدفع بقدر الإمكان

Article 31 - Le dommage doit être écarté autant que possible.

مادة 32 - الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة

Article 32 - Le besoin public ou privé est considéré comme une nécessité.

مادة 33 - الاضطرار لا يبطل حق الغير

Article 33 - La contrainte n'annule pas le droit d'autrui.

مادة 34 - ما حرم أخذه حرم إعطاؤه

Article 34 - Il est interdit de donner ce qui est interdit de recevoir.

مادة 35 - ما حرم فعله حرم طلبه

Article 35 - Il est interdit de demander ce qui est interdit de faire.

مادة 36 - العادة محكمة

Article 36 - La coutume a force de loi.

مادة 37 - استعمال الناس حجة يجب العمل بها

Article 37 - L'usage des gens est une règle à laquelle il faut se conformer.

Comparer: Optimus interpres rerum usus.

مادة 38 - الممتنع عادة كالممتنع حقيقة

Article 38 - Ce qui est impossible selon l'usage est réputé réellement impossible.

مادة 39 - لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Article 39 - Il est hors de doute que les normes varient avec le temps.

مادة 40 - الحقيقة تترك بدلالة العادة

Article 40 - Le sens littéral des termes est modifiable selon l'usage.

مادة 41 - إنما تعتبر العادة إذا اطرقت أو غلبت

Article 41 - L'usage n'est valable qu'à condition d'être général ou prédominant.

مادة 42 - العبرة للغالب الشائع لا للنادر

Article 42 - On tient compte du dominant répandu et non pas de ce qui est rare.

مادة 43 - المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً

Article 43 - Le consacré par l'usage équivaut à ce qui est convenu.

Comparer: In contractibus tacite insunt, quae sunt moris et consuetudinis.

مادة 44 - المعروف بين التجار كالمشروط بينهم

Article 44 - L'usage parmi commerçants équivaut à ce qui est convenu parmi eux.

مادة 45 - التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

Article 45 - La désignation par l'usage équivaut à la désignation par le texte de la loi.

مادة 46 - إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع

Article 46 - En cas de conflit entre un requis et un empêchement, ce dernier l'emporte.

مادة 47 - التابع تابع

Article 47 - L'accessoire suit le principal.

Comparer: Accessorium non ducit sed sequitur suum principale.

مادة 48 - التابع لا يقرر بالحكم

Article 48 - L'accessoire ne peut être décidé séparément.

مادة 49 - من ملك شيئاً ملك ما هو من ضرورياته

Article 49 - Le propriétaire d'une chose l'est aussi pour ses accessoires nécessaires.

Comparer: Ubi aliquid conceditur, conceditur et id sine quo res ipsa non potest.

مادة 50 - إذا سقط الأصل سقط الفرع

Article 50 - La perte du principal entraîne celle de l'accessoire.

Comparer: Quum principalis causa non consistit, ne ea quidem quae sequuntur locum habent.

مادة 51 - الساقط لا يعود

Article 51 - Un droit déchu ne peut revivre.

مادة 52 - إذا بطل شيء بطل ما في ضمنه

Article 52 - Si une chose devient nulle, ce qui en fait partie le devient aussi.

Comparer: Sublato principali tollitur adjunctum.

مادة 53 - إذا بطل الأصل يصار إلى البديل

Article 53 - Si la chose principale devient impossible, on doit en payer la contre-valeur.

مادة 54 - يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها

Article 54 - Ce qui n'est pas permis directement peut l'être indirectement.

مادة 55 - يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء

Article 55 - Ce qui est nul initialement peut devenir valable une fois accompli.

مادة 56 - البقاء أسهل من الابتداء

Article 56 - Maintenir est plus facile que d'initier.

مادة 57 - لا يتم التبرع إلا بقبض

*Article 57 - La donation n'est parfaite qu'après réception.

مادة 58 - التصرف على الرعية منوط بالمصلحة

Article 58 - Disposer des sujets dépend de l'intérêt public.

مادة 59 - الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة

Article 59 - La tutelle spéciale est plus forte que la tutelle générale.

مادة 60 - إعمال الكلام أولى من إهماله

Article 60 - Faire produire un effet à un terme est mieux que de le laisser sans effet.

مادة 61 - إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز

Article 61 - Là où le vrai sens est impossible on passe au sens métaphorique.

مادة 62 - إذا تعذر إعمال الكلام يهمل

Article 62 - On n'a pas égard aux termes s'il est impossible de leur faire produire un effet.

مادة 63 - ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله

Article 63 - Mentionner une partie d'une chose indivisible équivaut à la mention du tout.

مادة 64 - المطلق يجرى على إطلاقه إذا لم يقم دليل التقييد نصاً أو دلالة

Article 64 - L'inconditionnel est pris comme tel sauf limitation contraire par la loi ou par un indice.

مادة 65 - الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر

Article 65 - La qualification d'une chose présente est bavardage, mais on en tient compte si la chose est absente.

مادة 66 - السؤال معاد في الجواب

Article 66 - La question est présumée incluse dans la réponse.

مادة 67 - لا ينسب إلى ساكت قول لكن السكوت في معرض الحاجة بيان

Article 67 - On ne peut attribuer une parole à un silencieux, mais le silence lorsqu'on est tenu de parler équivaut à une déclaration.

Comparer: Qui tacet, consentire videtur ubi loqui potuit et debuit.

مادة 68 - دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه

Article 68 - Les indices dans les choses cachées les remplacent.

Comparer: Acta exteriora indicant interiora secreta.

مادة 69 - الكتاب كالخطاب

Article 69 - La correspondance vaut vive voix.

مادة 70 - الإشارة المعهودة للأخرس كالبيان باللسان

Article 70 - Les signes habituels du muet équivalent à la déclaration par la langue.

مادة 71 - يقبل قول المترجم مطلقاً

Article 71 - Les dires de l'interprète sont acceptés en toute matière.

مادة 72 - لا عبرة بالظن البين خطاه

Article 72 - Pas d'effet à une supposition notoirement erronée.

مادة 73 - لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن الدليل

Article 73 - La preuve d'une chose reste sans valeur devant une présomption du contraire établie par un indice.

مادة 74 - لا عبرة للتوهم

Article 74 - Le simple doute est sans valeur.

مادة 75 - الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

Article 75 - Ce qui est attesté par une preuve est comme ce qu'on atteste visuellement.

مادة 76 - البينة للمدعي واليمين على من أنكر

*Article 76 - La preuve est à la charge du demandeur et le serment, à la charge de celui qui nie.

مادة 77 - البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لبقاء الأصل

Article 77 - La preuve sert à établir un état contraire à ce qui est présumé et le serment, à confirmer la présomption.

مادة 78 - البينة حجة متعديّة والإقرار حجة قاصرة

Article 78 - La preuve peut avoir un effet à l'égard d'autrui, mais l'aveu ne peut en avoir que contre son auteur.

مادة 79 - المرء مؤاخذ بإقراره

Article 79 - Toute personne est tenue par son aveu.

مادة 80 - لا حجة مع التناقض لكن لا يخل مع حكم الحاكم

Article 80 - La contradiction anéantit la preuve; néanmoins elle ne vicie pas le jugement rendu.

مادة 81 - قد يثبت الفرع مع عدم ثبوت الأصل

Article 81 - Il peut arriver que l'accessoire soit prouvé sans que le principal le soit.

مادة 82 - المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط

Article 82 - L'accomplissement de la condition rend exigible la chose qui en dépend.

مادة 83 - يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان

Article 83 - On doit observer la condition stipulée dans la mesure du possible.

مادة 84 - المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة

Article 84 - Les promesses sous forme conditionnelle sont obligatoires.

مادة 85 - الخراج بالضمان

*Article 85 - Le profit dépend de la responsabilité.

Comparer: Qui sentit onus, sentire debet et commodum.

مادة 86 - الأجر والضمان لا يجتمعان

Article 86 - Le loyer et la garantie en cas de perte ne peuvent se cumuler.

مادة 87 - الغرم بالغنم

Article 87 - Le dédommagement dépend du profit.

Comparer: Qui sentit commodum sentire debet et onus.

مادة 88 - النعمة بقدر النعمة والنقمة بقدر النعمة

Article 88 - Le préjudice est proportionné au profit qu'on retire, et réciproquement.

مادة 89 - يضاف الفعل إلى الفاعل لا الأمر ما لم يكن مجبراً

Article 89 - L'acte est attribué à son auteur et non pas à celui qui le commande, sauf contrainte de la part de ce dernier.

مادة 90 - إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر

Article 90 - Lorsque un agent direct et un indirect sont réunis, l'acte est attribué à l'agent direct.

Comparer: Causa proxima, non remota spectatur.

مادة 91 - الجواز الشرعي ينافي الضمان

Article 91 - La permission légale empêche la responsabilité.

مادة 92 - المباشر ضامن وإن لم يعتمد

Article 92 - L'agent direct est responsable même si son acte est involontaire.

مادة 93 - المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد

Article 93 - L'agent indirect n'est responsable que si son acte est volontaire.

مادة 94 - جنائية العجماء جبار

*Article 94 - Point de responsabilité pour les dommages causés par les animaux de leur propre instinct.

مادة 95 - الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل

Article 95 - Est nul tout ordre de disposer de la propriété d'autrui.

Comparer: Nemo dat, quod non habet.

مادة 96 - لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه

Article 96 - Nul ne peut disposer de la propriété d'autrui sans sa permission.

مادة 97 - لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي

Article 97 - Il est interdit de s'emparer du bien d'autrui sans motif légal.

مادة 98 - تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات

Article 98 - Tout changement dans la cause de la propriété d'une chose équivaut à un changement de la chose elle-même.

مادة 99 - من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمان

Article 99 - Celui qui hâte l'accomplissement d'une chose avant son temps est puni par la privation de la chose.

مادة 100 - من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه

Article 100 - Nul n'est recevable à détruire ce qu'il a lui-même accompli.

Comparer: Nemo contra factum suum venire potest. Allegans contraria non est audiendus.

On reproche à ces règles de ne pas distinguer entre les règles essentielles et les règles dérivées, ainsi que le manque de systématisation. Malgré ces critiques, les règles de la *Majallah* ont eu une grande influence sur les codes modernes comme on le verra dans le point suivant. Des cours dans les facultés de droit et de droit musulman leur sont consacrés.

III. Règles juridiques dans les codes arabes modernes

Le code civil égyptien, entré en vigueur le 15 octobre 1949, n'a pas consacré de chapitre aux règles juridiques, contrairement à certains codes qui s'en sont inspirés. Ces derniers ont repris une partie des principes mentionnés dans la *Majallah*, avec quelques modifications formelles, en y ajoutant certaines règles qui n'y figurent

pas. Ces règles sont soit regroupées au début du code, soit dispersées selon leur objet. Nous indiquons ici les articles où le lecteur peut trouver ces règles, sans aucune prétention d'exhaustivité.

- Le Code civil irakien de 1951: articles 2-6, 8, 81, 118, 155-166, 186 alinéa 2, 212 alinéa 1, 213 alinéa 1, 214 alinéa 1, 215 alinéa 1, 216 alinéa 1, 221.
- Le Code civil jordanien de 1976: articles 61-65, 73-85, 213-238.
- Le Code civil yéménite de 1979: articles 4 à 18.
- Le Code civil soudanais de 1984: articles 5, 28, 96-100, 142 alinéa 1, 143 alinéa 1.
- Le Code civil des Émirats arabes unis de 1985: articles 29-70.
- Projet du Code civil unifié de la Ligue arabe, version dactylographiée de 1992: articles 1-85.
- Projet du Code civil unifié du Conseil de coopération des pays arabes du Golfe de 1998: articles 1-85.

Partie III.

L'application de la norme

Après avoir identifié les sources du droit musulman, le juriste doit résoudre les conflits entre ces sources et comprendre les normes qu'elles énoncent à travers l'interprétation linguistique et téléologique. Il doit ensuite déterminer le contenu de la norme, son destinataire et son bénéficiaire, et voir dans quelle mesure on peut l'atténuer. C'est ce que nous verrons dans cette partie.

Chapitre I.

Les conflits entre les sources

Nous avons vu plus haut les différentes sources dont sont tirées les normes juridiques. Que faire lorsque ces sources ne sont pas concordantes, donnant des solutions contradictoires?

Les juristes affirment d'emblée qu'il ne peut y avoir de contradiction entre les normes de la législation musulmane. Ce serait accuser Dieu, son auteur, d'incohérence. À partir de cette présomption, ils affirment que toute opposition ne peut être qu'apparente et non pas réelle. Elle n'a lieu que dans l'esprit du destinataire et c'est à lui de surpasser cette incohérence en recourant aux institutions de l'abrogation (*naskh*) et de la conciliation (*tawfiq*).

I. Abrogation (*naskh*)

L'abrogation est définie en droit musulman comme suit: l'annulation de l'application d'une prescription de la shari'ah sur la base d'une indication postérieure annonçant explicitement ou implicitement cette annulation, qui peut être totale ou partielle.

L'abrogation est monnaie courante dans les systèmes démocratiques où la loi change périodiquement selon les circonstances et les intérêts de la société. Mais ce concept choque les croyants pour qui Dieu et son Prophète sont parfaits. L'abrogation est perçue par eux comme une atteinte à cette perfection en raison de la contradiction qu'elle implique. Dans le passé une centaine d'ouvrages ont été consacrés à ce domaine¹. Aujourd'hui encore, l'abrogation suscite beaucoup de controverses parmi les auteurs contemporains qui lui consacrent des ouvrages entiers, sans parler des longs chapitres dans les livres consacrés aux fondements du droit². Cette question est tellement délicate qu'elle a coûté la vie au penseur soudanais Mahmud Muhammad Taha, pendu en 1985 par Numeiri, pour avoir défendu sa propre conception de l'abrogation. En 1975, le président Ziad Berri de Somalie disait dans un

¹ Pour une liste détaillée des ouvrages anciens consacrés à l'abrogation, voir Al-Saffar: Mu'jam, p. 623-636.

² Nous avons sous notre main sept ouvrages contemporains sur l'abrogation. Deux nient l'abrogation (Al-Saqqa: La naskh; Al-Jabri: Al-nasikh) et cinq l'approuvent (Al-'Aris: Al-adillah; Hamzah: Dirasat; Isma'il: Nadhariyyat; Wafa: Ahkam; Al-'Amri: Al-naskh).

discours public que la moitié du Coran est abrogée ou contradictoire, et que, par conséquent, il n'est plus applicable. Ce qui a provoqué une condamnation de la part de l'Azhar en date du 6 février 1975¹.

La première question à laquelle nous devons répondre est de savoir si l'abrogation est possible ou non en droit musulman.

1) Possibilité et négation de l'abrogation

La grande majorité des juristes musulmans affirment que l'abrogation est possible. Ils estiment que Dieu, dans l'intérêt du progrès de la société qui évolue, peut faire évoluer les normes qu'il institue pour cette société comme le fait tout législateur. Une différence cependant subsiste. Alors que le législateur humain, en promulguant une loi, ignore si elle restera toujours en vigueur ou si elle devra être changée, Dieu ne saurait être accusé d'ignorer le devenir de cette loi. Ceci serait une atteinte à l'omniscience de Dieu. En promulguant une loi, Dieu sait d'avance la durée de validité de cette loi et comment il entend la changer dans l'avenir. Ces juristes appuient leur thèse par le Coran qui, lui-même, avoue l'existence de l'abrogation (voir plus loin). Ils ajoutent qu'un certain nombre de versets ou de récits se contredisent, contradictions qui ne sauraient être comprises que si l'on admet la possibilité que certains versets sont abrogés par d'autres. Mais ces juristes ne sont pas d'accord sur le nombre des versets coraniques abrogés: entre plusieurs centaines et une dizaine. Nous y reviendrons. Il faut ici préciser qu'il ne peut y avoir d'abrogation de versets ou de récits de Mahomet après la mort de ce dernier, les normes étant alors fixées une fois pour toutes.

À l'autre extrême, il y a ceux qui nient l'existence de l'abrogation. Cette position minoritaire a été défendue dans le passé notamment par Abu-Muslim Al-Asfahani (d. 934). Elle est suivie aujourd'hui par quelques auteurs musulmans, dont 'Abd-al-Mit'al Muhammad Al-Jabri qui cite à l'appui le Coran: "C'est un Livre dont les versets sont parfaits en style et en sens, émanant d'un Sage, Parfaitement Connaisseur" (11:1). Il relève que le Coran ne dit nulle part de manière expresse qu'un tel texte doit être considéré comme abrogé par tel autre. Il ajoute qu'on peut toujours opposer un argument contraire à ceux qui prétendent qu'un verset est abrogé. Il n'exclut pas que cette théorie de l'abrogation soit infiltrée dans l'islam par les juifs afin de brouiller l'islam². Cette opinion est suivie par Ahmad Hijazi Al-Saqqa³. Ce dernier indique que les missionnaires chrétiens se servent de l'abrogation pour s'attaquer à l'islam et qu'en 1972, des pamphlets étaient distribués à Mansurah, en Égypte, remuant ce sujet pour semer le doute parmi les musulmans. Ceci l'avait motivé à rédiger son ouvrage. Pour ce courant minoritaire, il est toujours possible de concilier deux textes opposés à travers l'interprétation et la détermination du champ d'application des versets controversés.

¹ Al-Saqqa: La naskh, p. 5-6.

² Al-Jabri: Al-nasikh, p. 8-10. Un autre auteur nie l'abrogation: Al-Saqqa: La naskh.

³ Al-Saqqa: La naskh, p. 225.

2) Abrogation à l'intérieur des autres religions

Comme on vient de le voir, l'abrogation fut récupérée par les polémistes. Les auteurs musulmans contemporains insistent sur le fait que l'islam n'est pas le seul à connaître ce phénomène. Ils citent les exemples suivants d'abrogation au sein de l'Ancien et du Nouveau Testament:

Dans l'Ancien Testament, on constate que certains mariages avec des parentés étaient au début permis, et ensuite une norme ultérieure est venue les interdire: avant Moïse, le mariage entre frères et sœurs était permis, comme le démontre l'histoire d'Abraham avec Sara (Gn 20:10-12). Par la suite, ce mariage a été interdit (Lv 18:9) et puni de mort (Lv 20:17). Jacob avait épousé deux sœurs, Léa et Rachel (Gn 29: 21-30). Ceci a été interdit (Lv 18:18). 'Amran, père de Moïse, avait épousé sa tante (Ex 6:20). Ceci a été interdit (Lv 18:12). Dieu permit à Noé et à ses fils de consommer "tout ce qui se meut et possède la vie" (Gn 9:1-3), mais par la suite la Bible a restreint cette autorisation en interdisant bon nombre d'animaux (Lv chapitre 11).

Dans l'Évangile, Jésus déclare: "N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes: je ne suis pas venu abolir, mais accomplir" (Mt 5:17). Ailleurs cependant Jésus et ses apôtres ont changé la Loi de Moïse. Ainsi, les interdits bibliques relatifs à certaines nourritures ont été supprimés par les apôtres de Jésus (Ac 10:12-16, et Rm 14:14). Le samedi et d'autres jours de fêtes juifs étaient considérés comme jours de repos. Tout travail y est interdit (Lv chapitre 23). La peine de mort est prévue pour celui qui travaille le jour de sabbat (Ex 30:12-16). Jésus, et après lui les apôtres, ont annulé le repos du jour de sabbat et les autres jours fériés (Mt 12:1-12; Jn 5:16; 9:16; Col 2:16). La Bible exige la circoncision d'Abraham et de sa progéniture, de génération en génération (Gn 17:9-14), mais son caractère obligatoire a été abrogé par les apôtres (Ac chapitre 15; Ga 5:1-6 et 6:15). La Bible prescrit la peine de lapidation (Lv 20-10, et Dt 22:22-23), mais Jésus a refusé de l'appliquer (Jn 8:4-11). La Bible prescrit la loi du talion (Ex 21:24), mais Jésus décréta: "Vous avez entendu qu'il a été dit: œil pour œil et dent pour dent. Eh bien! Moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant: au contraire, quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre" (Mt 5:38-39)¹.

3) Abrogation des autres religions par l'islam

L'attitude des chrétiens par rapport aux juifs se retrouve chez les musulmans par rapport à ces deux groupes.

Les auteurs musulmans, y compris les contemporains, affirment que l'enseignement de Mahomet a abrogé celui des autres religions. Plusieurs versets du Coran sont cités à l'appui de cette conception. Il y a avant tout les versets qui consacrent le caractère universel de l'islam dont:

Nous ne t'avons envoyé qu'en tant qu'annonciateur et avertisseur pour toute l'humanité (34:28).

¹ Sur l'abrogation dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir Al-Saqqa: La naskh, 29-41 et Isma'il: Nadhariyyat, p. 43-60.

Ô hommes! Je suis pour vous tous le Messenger d'Allah, à Qui appartient la royauté des cieux et de la terre (7:158).

Ensuite il y a ce fameux verset qui dit:

Quiconque désire une religion autre que l'islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'Au-delà, parmi les perdants (3:85).

Malgré cela, les juristes musulmans ont admis que les communautés reconnues gardent leurs lois et leurs juridictions¹. De même, ils admettent que les lois qui précèdent Mahomet mentionnées dans le Coran et la Sunnah soient appliquées aussi aux musulmans sauf si elles sont expressément ou implicitement abrogées².

4) Abrogation à l'intérieur du Coran

A) Dieu abroge ses lois

Du temps de Mahomet, ses adversaires l'accusaient de modifier les ordres donnés aux croyants. C'est alors que des versets coraniques ont été révélés selon lesquels c'est Dieu qui a voulu ce changement par le biais de l'abrogation:

Si Nous abrogeons un verset quelconque ou que Nous le fassions oublier, Nous en apportons un meilleur, ou un semblable. Ne sais-tu pas qu'Allah est Omnipotent? (2:106).

Quand Nous remplaçons un verset par un autre - et Allah sait mieux ce qu'Il fait descendre - ils disent: "Tu n'es qu'un menteur". Mais la plupart d'entre eux ne savent pas (16:101).

Faut-il croire que Dieu a changé d'avis? Se serait-il trompé de norme et ait corrigé le tir ultérieurement? Non, affirme le Coran, Dieu dispose toujours chez lui, dès l'éternité, du texte complet, l'archétype, mais le révèle par étape:

Allah efface ou confirme ce qu'Il veut et l'écriture primordiale est auprès de Lui (13:39).

Puisqu'il y a possibilité de changement dans les normes divines, alors pourquoi Mahomet ne changerait pas certaines normes à son gré. Le Coran fait écho de cette controverse et Dieu y répond:

Quand leur sont récités Nos versets en toute clarté, ceux qui n'espèrent pas Notre rencontre disent: "Apporte un Coran autre que celui-ci" ou bien "Change-le". Dis: "Il ne m'appartient pas de le changer de mon propre chef. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé. Je crains, si je désobéis à mon Seigneur, le châtiment d'un jour terrible" (10:15).

Les juristes musulmans classiques ne sont pas tombés d'accord sur le nombre des versets coraniques abrogés. Certains estiment le nombre des versets abrogés à 572 (un onzième des versets du Coran). Selon cette opinion, trois chapitres entiers du Coran auraient disparu sous l'effet de l'abrogation³. Ibn-Salamah (d. 1019) recense environ 238 versets abrogés touchant quelques 65 sur les 114 chapitres du Coran⁴.

¹ Voir Partie I, chapitre III.I.

² Voir Partie II, chapitre V.

³ Al-Jabri: Al-nasikh, p. 108-115.

⁴ Ibn-Salamah: Al-nasikh.

Conscients du caractère explosif de ce thème, les auteurs contemporains adoptent une position prudente comme l'avait fait, dans le passé, Al-Suyuti (d. 1505) qui avait recensé seulement 19 versets abrogés. Subhi Al-Salih pense que c'est encore trop et qu'on peut les réduire à une dizaine¹. Muhammad Hamzah donne la liste de 22 versets dont certains sont controversés². Un ouvrage récent passe en revue, chapitre par chapitre, les versets prétendus abrogés et ceux qui les abrogent, et conteste une telle abrogation³.

Les juristes musulmans ont identifié différentes catégories d'abrogation au sein du Coran dont nous parlons dans les points suivants.

B) Verset abrogeant un autre tous deux dans le Coran

Le verset coranique abrogé dans cette catégorie reste toujours dans le Coran et fait l'objet de récitation pieuse, méritoire. Il est chanté par le muezzin même s'il n'a aucune valeur normative. Les juristes musulmans parlent alors de l'abrogation de la norme (*hukm*) et du maintien de la récitation (*tilawah*). À titre d'exemples, on peut citer les versets suivants:

- Le verset 2:115 relatif à la direction de la prière dit: "À Allah seul appartiennent l'Est et l'Ouest. Où que vous vous tourniez, la Face (direction) d'Allah est donc là, car Allah a la grâce immense; Il est Omniscient". Il serait abrogé par le verset 2:144 qui fixe la direction de la prière vers la Kaaba à la Mecque: "Tourne donc ton visage vers la Mosquée sacrée. Où que vous soyez, tournez-y vos visages".
- Le verset 2:217 interdit le combat au mois sacré: "Ils t'interrogent sur le fait de faire la guerre pendant le moi sacré. - Dis: "Y combattre est un péché grave". Il serait abrogé par le verset 9:5 tronqué: "Tuez les polythéistes où que vous les trouviez" ou par le verset 9:36: "Combattez les polythéistes sans exception, comme ils vous combattent sans exception".
- Le verset 24:3 d'origine biblique⁴ dit: "Le fornicateur n'épousera qu'une fornicatrice ou une polythéiste. La fornicatrice ne sera épousée que par un fornicateur ou un polythéiste; et cela a été interdit aux croyants". Il serait abrogé par le verset 24:32: "Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes".
- Le verset 2:240 fixe la durée de l'entretien d'un an pour l'épouse veuve: "Ceux d'entre vous que la mort frappe et qui laissent les épouses, doivent laisser un testament en faveur de leurs épouses pourvoyant à un an d'entretien sans les expulser de chez elles". Cette durée a été modifiée par le verset 2:234: "Ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses: celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours. Passé ce délai, on ne vous reprochera pas la façon dont elles disposeront d'elles-mêmes d'une manière con-

¹ Al-Salih: Mabathith, p. 274.

² Hamzah: Dirasat, p. 135-186. Pour une étude des versets abrogés voir aussi Al-'Aris: Al-adillah, p. 62-125.

³ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. II, p. 1482-1535.

⁴ Cette interdiction se base sur Dt 23:3: "Le bâtard ne sera pas admis à l'assemblée de Yahvé; même ses descendants à la dixième génération ne seront pas admis à l'assemblée de Yahvé".

venable". On remarquera ici que le verset abrégé se situe avant le versé abrogé!

- Le verset 2:180 dit: "On vous a prescrit, quand la mort est proche de l'un de vous et s'il laisse des biens, de faire un testament en règle en faveur de ses père et mère et de ses plus proches. C'est un devoir pour les pieux". Il serait abrogé par le verset 4:11 qui fixe la part des enfants: "Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants: au fils, une part équivalente à celle de deux filles...".

C) Verset abrogeant un autre tous deux disparus du Coran

Des versets normatifs auraient été révélés à Mahomet, ensuite ces versets auraient été remplacés par d'autres versets normatifs à contenu différents. Mais ni les premiers, ni les derniers n'ont été inclus dans le Coran. Ainsi, la révélation aurait comporté, selon le témoignage de 'Ayshah, femme de Mahomet, un verset établissant l'interdiction du mariage entre parents de lait s'il y a eu plus de dix tétées, chiffre ramené ultérieurement à cinq par un autre verset. Ces deux versets ont disparu du Coran.

D) Verset contenu dans le Coran abrogé par un autre disparu du Coran

C'est la catégorie la plus surprenante dans ce domaine. Le Coran dit:

La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet. Ne soyez point pris de pitié pour eux dans l'exécution de la loi d'Allah - si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Qu'un groupe de croyants assiste à leur punition (24:2).

Ce verset se trouve toujours dans le Coran mais il serait abrogé par un autre verset ne figurant pas dans le Coran rapporté par le Calife 'Umar (d. 644) et dont les termes seraient:

Si un vieillard ou une vieille femme fornicquent, lapidez-les jusqu'à la mort, en châtiment venant de Dieu.

On rapporte à cet effet que le Calife 'Umar réunit à la mosquée les principaux compagnons du Prophète et leur dit du haut de la chaire: "Ô compagnons de l'envoyé de Dieu, le passage du livre saint concernant la lapidation est descendu du ciel, le Prophète l'a lu et nous l'avons lu nous-mêmes; plus tard, ce passage a été révoqué et, quoique nous ne l'ayons plus récité, le Prophète lui-même et le calife Abu-Bakr (d. 634) ont fait lapider, moi-même j'ai fait lapider". Les compagnons ont tous gardé le silence. Les sources musulmanes ne disent pas pourquoi ce verset n'a pas été inséré dans le Coran. Ceux qui cherchent à réformer les normes musulmanes en matière d'adultère, comme Kadhafi, rejettent cette catégorie d'abrogation et estiment que la peine à appliquer est celle prévue par le Coran, et non pas celle prévue par un verset disparu du Coran!

E) Oubli pur et simple de versets

Selon plusieurs récits, Dieu faisait oublier à Mahomet des versets révélés la veille. Ces versets, parfois transcrits par ses secrétaires, étaient effacés par miracle. Ceux qui les avaient appris par cœur les ont aussi oubliés par miracle. Le Coran fait écho de ce phénomène:

Nous te le ferons réciter, de sorte que tu n'oublieras que ce qu'Allah veut (87:6-7).

Si Nous abrogeons un verset quelconque ou que Nous le fassions oublier, Nous en apportons un meilleur, ou un semblable. Ne sais-tu pas qu'Allah est Omnipotent? (2:106).

F) Abrogation des versets sataniques

Le Coran affirme que Dieu peut intervenir pour retirer de la révélation ce que le Diable avait réussi à faire passer comme révélation:

Nous n'avons envoyé, avant toi, ni messenger ni prophète qui n'ait récité ce qui lui a été révélé sans que le Diable n'ait essayé d'intervenir pour semer le doute dans le cœur des gens au sujet de sa récitation. Allah abroge ce que le Diable suggère, et Allah renforce Ses versets. Allah est Omniscient et Sage (22:52).

Deux versets disparus du Coran sont considérés par les commentateurs musulmans comme ayant été révélés par le Diable à Mahomet. Salman Rushdie en a fait le titre de son livre *Les versets sataniques*. Il leur consacre un chapitre d'une quarantaine de pages pour illustrer le combat entre le mal et le bien¹. Voyons de quoi il s'agit.

Le Coran dit:

Que vous en semble des divinités Lat et Uzza, ainsi que Manat, cette troisième autre? Sera-ce à vous le garçon et à Lui la fille? Que voilà donc un partage injuste! Ce ne sont que des noms que vous avez inventés, vous et vos ancêtres. Allah n'a fait descendre aucune preuve à leur sujet. Ils ne suivent que la conjecture et les passions de leurs âmes, alors que la guidée leur est venue de leur Seigneur (53:19-23).

Selon les commentateurs du Coran, après le point d'interrogation de la première phrase il y avait les deux versets suivants:

Ce sont les Sublimes Déesses; leur intercession est certes souhaitée.

La récitation de ces deux versets par Mahomet a suscité l'indignation de son entourage qui y a vu une concession en faveur des polythéistes, contraire au dogme de l'unicité de Dieu². Mahomet se rétracta en déclarant que ces deux versets avaient été révélés par Satan. Il dénonça aussi le pacte avec les polythéistes (9:7-11) et institua une guerre sans merci contre eux par le fameux verset dit verset du sabre:

Après que les mois sacrés expirent, tuez les polythéistes où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la prière et acquittent l'aumône, alors laissez-leur la voie libre, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux (9:5).

Pour éviter toute ambiguïté, ces deux versets ont été supprimés ou remplacés par ceux que l'on trouve maintenant sous 21-22. Commentant le verset 22:52 susmentionné, le cheikh Si Hamza Boubakeur écrit à propos de cette affaire en se basant sur la fameuse exégèse d'Al-Tabari (d. 923):

¹ Rushdie: *Les versets*, p. 107-144.

² D'après le Coran, Mahomet adorait à un moment donné les divinités des autres, mais ceci lui aurait été interdit par Dieu. Voir les versets 6:56 et 40:66.

Les idolâtres de la Mecque, après avoir tourné en dérision Muhammad, le mirent au ban de la société. Le Prophète souffrait terriblement de cette situation, des sarcasmes et du persiflage de ses concitoyens. Les polythéistes lui avaient plus d'une fois proposé un compromis entre leur religion et la sienne. De guerre lasse, il y songea lui aussi, mais aucune révélation ne vint combler ses vœux.

Pourtant un jour que les notables de la Mecque, assis selon leur habitude à l'ombre du temple, devisaient, le Prophète arriva et se mit à réciter la sourate 53. Parvenu au verset 19, il en donna une version inexacte, plus conforme à son désir intime qu'à la réalité de la révélation.

Cette version habilitait les divinités qurayshites et leur reconnaissait le pouvoir d'intercéder. Il se prosterna et tout le monde en fit autant. La nouvelle religion semblait avaliser l'idolâtrie à la satisfaction de tout le monde. Cependant, le Prophète ne tarda pas à s'apercevoir de sa méprise. Il se rétracta, en rétablissant le verset sous sa véritable forme, et se tourmenta d'avoir attribué des mensonges à Dieu. La révélation de ce verset [22:52] – logiquement postérieure à celle de la Sourate 53:19 – met l'erreur en cause sur le compte de Satan, console et rassure le Prophète¹.

5) Abrogation dans les rapports entre Coran et Sunnah

A) Abrogation d'un verset coranique par une parole de Mahomet

En droit positif, une loi ne peut être abrogée que par une norme hiérarchiquement supérieure ou égale. Ainsi, une loi peut abroger un décret, mais un décret ne peut abroger une loi. Ce même problème a été soulevé par Al-Shafi'i (d. 820) qui conteste la possibilité d'abroger le Coran par la Sunnah. Il s'appuie sur deux versets coraniques qui disent:

Vers toi, Nous avons fait descendre le Coran, pour que tu exposes clairement aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent (16:44).

Quand Nous remplaçons un verset par un autre - et Allah sait mieux ce qu'Il fait descendre - ils disent: "Tu n'es qu'un menteur". Mais la plupart d'entre eux ne savent pas (16:101).

Selon ces deux versets et les autres versets cités plus haut sous le chiffre 4.A, seul Dieu peut abroger une norme coranique par une autre. On signale en outre que la Sunnah a sa légitimation dans le Coran, et ne peut donc être invoquée contre sa base.

Mais la majorité des auteurs musulmans acceptent qu'une norme coranique soit abrogée par la Sunnah, celle-ci étant partie intégrante de la révélation. L'abrogation, dans les deux cas, est l'œuvre de Dieu. Aujourd'hui, cependant, des auteurs contemporains reviennent à la charge et essaient de limiter au maximum l'application du droit musulman en recourant exclusivement au Coran².

¹ Le Coran, traduction de Si Hamza Boubakeur, vol. I, p. 1131. Voir aussi Al-Tabari: Tafsir, vol. 7, tome 17, p. 131-134. Cette tradition est cependant combattue par d'autres exégètes comme Al-Razi (voir Al-Razi: Al-tafsir, tome 23, p. 49-55).

² Voir Partie IV, chapitre I.III.

Un exemple d'abrogation du Coran par la Sunnah concerne le testament. Le Coran dit:

On vous a prescrit, quand la mort est proche de l'un de vous et s'il laisse des biens, de faire un testament en règle en faveur de ses père et mère et de ses plus proches. C'est un devoir pour les pieux (2:180).

Ce verset a été abrogé par la parole de Mahomet: "Pas de legs pour un héritier".

Ont posé quelques problèmes les récits uniques. Ainsi, le Coran affirme: "Nulle contrainte en religion" (2:256), mais Mahomet dit: "Celui qui quitte sa religion, tuez-le". Ce récit est invoqué, encore aujourd'hui, pour punir l'apostat, point de vue qui n'est pas partagé par les auteurs libéraux¹.

B) Abrogation d'une parole de Mahomet par un verset coranique

Cette question ne pose pratiquement pas de problème. Ainsi, le pacte d'armistice signé entre Mahomet et la Mecque (avant sa conquête) comportait une clause selon laquelle Mahomet devait livrer tout homme qui se convertirait à l'islam pour le rejoindre. Cet accord cependant a été abrogé par le verset 60:10:

Ô vous qui avez cru! Quand les croyantes viennent à vous en émigrées, éprouvez-les; Allah connaît mieux leur foi; si vous constatez qu'elles sont croyantes, ne les renvoyez pas aux mécréants. Elles ne sont pas licites en tant qu'épouses pour eux, et eux non plus ne sont pas licites en tant qu'époux pour elles.

La prière, au début de l'islam, était faite vers Jérusalem, sur instruction de Mahomet. Par la suite, le verset 2:144 cité plus haut est venu indiquer que la direction de la prière devait désormais être faite vers la Mecque.

Les rapports sexuels pendant la nuit étaient interdits pour ceux qui jeûnaient. Ceci a été abrogé par le verset 2:187:

On vous a permis, la nuit du jeûne, d'avoir des rapports avec vos femmes; elles sont un vêtement pour vous et vous un vêtement pour elles. Allah sait que vous aviez clandestinement des rapports avec vos femmes. Il vous a pardonné et vous a graciés. Cohabitez donc avec elles, maintenant, et cherchez ce qu'Allah a prescrit en votre faveur; mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit. Mais ne cohabitez pas avec elles pendant que vous êtes en retraite rituelle dans les mosquées. Voilà les lois d'Allah: ne les transgressez pas. C'est ainsi qu'Allah expose aux hommes Ses enseignements, afin qu'ils deviennent pieux.

Après la bataille de Badr, Mahomet a accepté de libérer les prisonniers contre rançon, mais le Coran désapprouva sa décision par le verset 8:67:

Un prophète ne devrait pas faire de prisonniers avant d'avoir prévalu sur la terre. Vous voulez les biens d'ici-bas, tandis qu'Allah veut l'Au-delà. Allah est Puissant et Sage.

¹ Al-Mahmasani: Arkan, p. 123-124.

C) Abrogation d'une Sunnah par une autre

Un récit récurrent peut abroger un autre récit récurrent ultérieur, tous deux étant de valeur égale sur le plan de l'authenticité. Il en est de même des récits uniques: les uns pouvant abroger les autres. L'abrogation d'un récit unique par un récit récurrent ne pose pas de problème. Mais qu'en est-il du contraire? Est-ce qu'un récit unique peut abroger un récit récurrent? Un auteur contemporain essaie de répondre par des distinctions: ce qui a été accepté du temps de Mahomet comme abrogeant et abrogé, doit continuer à l'être, mais après la mort de Mahomet, on ne saurait invoquer le récit unique pour abroger soit le Coran soit la Sunnah. En cela il s'appuie sur l'autorité d'Al-Ghazali (d. 1111)¹.

6) Abrogations multiples

Il existe des cas d'abrogation de verset abrogeant qui a été ultérieurement abrogé par un autre, ce dernier étant à son tour abrogé par une parole de Mahomet. Les auteurs musulmans attribuent cette fluctuation de la norme au caractère progressif de la législation musulmane. Un cas fameux est celui de l'interdiction de la consommation du vin.

Ils t'interrogent sur le vin et les jeux de hasard. Dis: "Dans les deux il y a un grand péché et quelques avantages pour les gens; mais dans les deux, le péché est plus grand que l'utilité" (2:219).

Ô les croyants! N'approchez pas de la prière alors que vous êtes ivres, jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites (4:43).

Ô les croyants! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez. Le Diable ne veut que jeter parmi vous, à travers le vin et le jeu de hasard, l'inimitié et la haine, et vous détourner d'invoquer Allah et de la prière. Allez-vous donc y mettre fin? (5:90-91).

Voilà donc trois versets coraniques abrogeant l'un l'autre, ne prévoyant aucune peine et qui ont été abrogés par un récit de Mahomet selon lequel il aurait flagellé le consommateur du vin.

7) Abrogation dans les rapports entre le consensus, le Coran et la Sunnah

Le consensus (*ijma'*), joue un rôle législatif important dans les systèmes démocratiques. Cela découle de leur conception de la souveraineté. En islam, cela ne devrait normalement pas être le cas en ce qui concerne les domaines réglés par le Coran ou la Sunnah.

Pourtant la question reste ouverte. Le Coran donne à la mère le tiers de l'héritage, et si le défunt a des frères, elle ne reçoit que le sixième (4:11). Le mot "Frères" en arabe désigne le pluriel, plus que deux. Cette norme cependant aurait été changée et la mère s'est vue accorder le sixième même si le défunt n'a que deux frères. Questionné, 'Uthman (d. 656) déclara que cela fut une décision de la nation (*qawm*).

¹ Al-'Amri: Al-naskh, p. 483.

Un deuxième exemple concerne le partage des recettes de l'État dont une partie serait donnée aux personnes dont on attendrait une position favorable à l'islam: "ceux dont les cœurs sont à gagner à l'islam" (9:60). Cette attribution aurait été, par la suite, supprimée par le premier Calife Abu-Bakr (d. 634) avec l'accord unanime des compagnons de Mahomet.

On peut aussi citer dans ce domaine le paiement du tribut (*jizyah*) par les non-musulmans prévu par le verset 9:29:

Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messenger ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés.

En effet, cet impôt a été supprimé en 1855 par l'empire ottoman¹ et aujourd'hui il n'est envisagé que par certains groupuscules musulmans².

8) Abrogation dans les rapports entre l'analogie et un récit de Mahomet

Les juristes divergent lorsqu'un récit contredit une analogie. Certains estiment que l'analogie a la priorité sur les récits. Abu-Hurayrah (d. 678) rapporte un récit selon lequel il faut faire l'ablution pour se purifier de ce qu'a touché le feu. Ibn-'Abbas (d. v. 686) répliqua: "À supposer que vous faites vos ablutions avec de l'eau chaude, devriez-vous faire l'ablution pour vous purifier?" Abu-Hurayrah (d. 679) rapporta aussi un récit selon lequel celui qui porte un mort dans les funérailles doit faire les ablutions (ce qui correspond à une norme juive). Abu-'Abbas lui répliqua: "Feriez-vous l'ablution parce que vous portez des branches sèches?"

D'autres juristes estiment que les récits ont la priorité sur l'analogie parce que le récit est un texte, alors que l'analogie est une opinion. Ainsi, 'Umar (d. 644) a accepté le récit selon lequel la femme hérite du prix du sang de son mari tué. Or, selon la règle, on ne peut hériter que ce que le défunt avait avant sa mort, alors que le prix du sang n'est dû qu'après la mort. De même, 'Umar a accepté le récit selon lequel il faut payer le prix du sang pour le fœtus alors que selon l'analogie on ne doit le prix du sang que si la personne était vivante avant d'avoir intenté à lui. Mahomet avait établi que la compensation pour une main coupée est de cinquante chameaux. 'Umar a estimé que si ce sont les doigts qui sont coupés, il ne fait pas payer pour chaque doigt coupé dix chameaux, mais en proportion de l'utilité du doigt. Les juristes cependant ont fait payer dix chameaux pour chaque doigt suivant ainsi un récit que 'Umar ne connaissait pas selon lequel Mahomet avait dit que la compensation pour chaque doigt est de dix chameaux.

D'autres juristes estiment que le récit n'a la priorité sur l'analogie que si le rapporteur du récit est quelqu'un qui se connaît en droit et en récits. Si par contre, il s'agit d'un simple rapporteur, on n'en tiendra pas compte. Ceci découle du fait que les récits sont souvent rapportés selon leur sens et non pas à la lettre. Or, un rapporteur ne peut donner le sens d'un récit que s'il connaît le domaine du récit.

¹ Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p.. 88.

² Voir l'article 132 du modèle de constitution du Parti de la Libération, dans notre livre: Les musulmans face aux droits de l'homme, annexe no 13.

9) Abrogation dans les rapports entre les intérêts non réglés et les autres sources

Nous avons vu plus haut que le concept d'intérêts non réglés (*masalih mursalah*) indique les domaines pour lesquels on ne trouve pas de normes ni dans le Coran, ni dans la Sunnah, ni dans le consensus, ni dans le raisonnement par analogie. Toutefois, on constate que des domaines réglés par ces sources ont connu une réglementation différente au nom du concept de *masalih mursalah*, compris ici dans le sens d'*intérêt public*.

Ainsi, le Calife 'Umar (d. 644) avait suspendu le châtement d'ablation de la main contre le voleur dans l'année de la famine malgré le fait que le Coran est formel dans ce domaine: "Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtement de la part d'Allah" (5:38).

De même, il décida de punir de mort un groupe qui tue une seule personne alors que le Coran prévoit de ne tuer qu'une personne contre une personne:

On vous a prescrit le talion au sujet des tués: homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme (2:178).

Nous y avons prescrit pour eux vie pour vie (5:45).

Cette solution trouve sa légitimité dans le Coran (16:106) qui, tout en exigeant de l'homme la foi, permet en cas de menace et de danger grave de dire des mots ou de faire des faits signifiant l'incrédulité, de consommer des aliments interdits durant une famine (5:3) et de couper la main en cas de vol pour sauvegarder les biens des gens.

Toutefois, le recours au concept des intérêts non réglés ne peut se faire sans limites. Ainsi, Al-Ghazali (d. 1111) et d'autres exigent que l'intérêt à sauvegarder soit nécessaire, général, certain ou sujet à grande probabilité. Il donne le cas de l'ennemi qui prend comme bouclier humain des musulmans afin d'empêcher l'armée musulmane de les attaquer. Le Coran interdit de tuer des innocents. Mais dans le cas présent, il serait permis d'attaquer l'ennemi même si une telle attaque résulte dans la mort de musulmans innocents pris comme bouclier. Ici, deux intérêts s'affrontent: l'intérêt privé et l'intérêt général. Dans tous les cas, ces musulmans pris en otage seront tués, alors autant les tuer et empêcher que l'ennemi ne tue d'autres musulmans.

On peut aussi recourir aux *masalih mursalah* pour établir une règle spéciale par rapport à une norme coranique générale. Ainsi, on permet à une femme noble de ne pas allaiter son enfant et de le confier à une nourrice contrairement au verset 2:233 qui prévoit l'allaitement par les mères. De même, on admet le témoignage des enfants en cas de blessures dans leurs disputes, contrairement au verset 2:282 qui demande le témoignage de deux hommes adultes.

Un tel conflit entre les normes existantes et les intérêts généraux n'annule pas la norme, mais crée une exception pour un cas particulier afin d'éviter, par l'application de la norme, un dommage plus grand que l'intérêt sauvegardé par la norme. Il faut dans tous les cas mettre des limites très strictes à de telles exceptions. Ainsi, en cas de famine, il faut permettre à une personne ou à un groupe de porter atteinte

aux biens d'autrui pour échapper à la mort tout en exigeant le paiement de l'équivalent ou le remplacement en cas de possibilité. La règle générale qui exige de ne pas porter atteinte aux biens d'autrui reste entière et n'est pas rejetée en bloc.

Évidemment, cette conception peut ouvrir la porte large pour abandonner le Coran en faveur des *masalih mursalah*. De ce fait, on estime que ce concept ne peut intervenir lorsqu'on est en face d'une norme certaine et univoque (*qat'i al-thubut wal-dalalah*). Un exemple d'un tel texte serait l'interdiction des intérêts prévue par le verset 2:275¹.

Le juriste hanbalite Najm-al-Din Al-Tufi (d. 1316)² est cependant allé très loin en considérant les intérêts comme supérieurs au Coran, à la Sunnah et au consensus, estimant que la législation a pour objectif principal de les réaliser. Il invoque à cet égard les versets suivants:

Ô gens! Une exhortation vous est venue, de votre Seigneur, une guérison de ce qui est dans les poitrines, un guide et une miséricorde pour les croyants. Dis: "Ceci provient de la grâce d'Allah et de sa miséricorde; voilà de quoi ils devraient se réjouir. C'est bien mieux que tout ce qu'ils amassent" (10:57-58).

C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie, ô vous doués d'intelligence (2:179).

Il cite aussi la parole de Mahomet: "Il est interdit de causer un dommage ou de répondre à un dommage par un autre".

Il avance également le fait que les normes prévues par le Coran et la Sunnah sont contradictoires, alors qu'il n'existe pas de contradiction dans la sauvegarde des intérêts. De ce fait, il est préférable de suivre les intérêts afin de réaliser l'unité demandée par le Coran: "Cramponnez-vous tous ensemble au câble d'Allah et ne soyez pas divisés" (3:103).

Al-Tufi donne l'exemple suivant de conflit entre la Sunnah et les intérêts, conflit résolu en faveur de ces derniers. Mahomet dit à 'Ayshah: "Si ce n'était à cause de la récente conversion de tes gens à l'islam, j'aurais détruit la Kaaba et je l'aurais reconstruite sur les bases établies par Abraham". Ainsi, Mahomet a préféré laisser la Kaaba comme elle est dans l'intérêt des gens.

Cette conception, passée sous silence par les auteurs classiques, est rejetée par les auteurs contemporains qui y voient un moyen pour démanteler entièrement le système juridique musulman. Ces auteurs estiment qu'il ne peut exister dans le Coran ou la Sunnah, étant d'origine divine, une norme qui soit contraire aux intérêts des gens³.

¹ Voir aussi Partie II, chapitre VIII.II.3.

² Al-Tufi: *Risalah fi ri'ayat al-maslahah*. Texte d'Al-Tufi aussi in: Zayd: *Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi*.

³ Pour une critique de la théorie d'Al-Tufi, voir: Zayd: *Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi*; Al-Zuhayli: *Usul*, vol. 2, p. 803-806 et 817-827; Al-Hakim: *Al-usul*, p. 378-386. Al-Yubi: *Maqasid al-shari'ah*, p. 537-559.

10) Détermination de l'abrogeant et de l'abrogé

L'abrogation pose de sérieux problèmes quant à la détermination de l'abrogeant et de l'abrogé. Parfois, l'abrogation est clairement annoncée dans certaines normes. Ainsi, le verset 8:65 dit:

S'il se trouve parmi vous vingt endurants, ils vaincront deux cents; et s'il s'en trouve cent, ils vaincront mille mécréants, car ce sont vraiment des gens qui ne comprennent pas.

Ce verset a été abrogé par le verset 8:66 qui dit:

Maintenant, Allah a allégé votre tâche, sachant qu'il y a de la faiblesse en vous. S'il y a cent endurants parmi vous, ils vaincront deux cents; et s'il y en a mille, ils vaincront deux mille, par la grâce d'Allah. Allah est avec les endurants.

Un récit dit: "Je vous avais interdit de visiter les tombes, désormais visitez-les car elles vous rappellent l'autre vie".

Souvent cependant cette volonté expresse fait défaut. Il faut alors connaître l'ordre chronologique des normes. Mais ceci n'est pas facile parce que le Coran n'est pas établi par cet ordre, parfois un verset abrogeant se situant avant le verset abrogé. Pour remédier à cet inconvénient, on recourt au témoignage d'un compagnon de Mahomet. Toutefois, certains juristes musulmans, dans des périodes de troubles politiques, avaient préconisé l'idée selon laquelle tous les versets tolérants à l'égard des non-musulmans sont abrogés par le fameux verset du sabre (9:5), indépendamment de leur ordre chronologique. C'est le cas d'Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351). Ce verset dit:

Après que les mois sacrés expirent, tuez les polythéistes où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la prière et acquittent l'aumône, alors laissez-leur la voie libre, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux.

II. Conciliation des normes

Si la date de deux normes opposées est inconnue, le juriste peut essayer de les concilier en les appliquant dans deux domaines non opposés. Ainsi, on peut essayer de voir si une norme n'est pas une norme générale et l'autre une norme spéciale. Ceci correspond à l'adage romain: *Lex specialis derogat generali*. Les juristes musulmans ne parlent pas ici d'abrogation mais de pesée des normes (*tarjih*). Un exemple de ce procédé est offert par les deux versets suivants:

Ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses: celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours. Passé ce délai, on ne vous reprochera pas la façon dont elles disposeront d'elles-mêmes d'une manière convenable (2:234).

Si vous avez des doutes à propos de la période d'attente de vos femmes qui n'espèrent plus avoir de règles, leur délai est de trois mois. De même, pour celles qui n'ont pas encore de règles. Et quant à celles qui sont enceintes, leur période d'attente se terminera à leur accouchement (65:4).

Il y a une contradiction entre ces deux versets. Selon le premier verset, toute veuve, enceinte ou pas, doit observer une période d'attente de quatre mois et dix jours avant de pouvoir se remarier. Quant au deuxième verset, il fixe la période d'attente à 3 mois pour les femmes qui n'ont pas de règles, et libère toute femme enceinte, qu'elle soit veuve ou divorcée, de la période d'attente une fois qu'elle a accouché. Le deuxième verset constitue à cet égard une règle spéciale par rapport au premier verset.

Un autre procédé de concilier les normes contradictoires consiste à confronter deux récits contradictoires au Coran, retenant alors le récit qui est le plus conforme à ce dernier. Ainsi, 'Abd-Allah Ibn-'Umar a entendu les pleurs d'une femme à la suite d'un décès, il demanda alors que ces pleurs cessent en citant un récit de Mahomet selon lequel "Le mort souffre des pleurs du vivant". Ce récit entre en conflit avec d'autres récits. 'Ayshah signala alors que le Coran dit: "Personne ne portera le fardeau d'autrui" (6:164). On rapporte aussi de Mahomet un récit selon lequel les enfants, notamment ceux des polythéistes, seront punis le jour du jugement dernier. Un autre récit dit le contraire. On écarte le premier récit en vertu des versets coraniques: "Certes, Allah ne lèse personne, fût-ce du poids d'un atome" (4:40); "Ce jour-là, aucune âme ne sera lésée en rien. Et vous ne serez rétribués que selon ce que vous faisiez." (36:54); "Ce jour-là, chaque âme sera rétribuée selon ce qu'elle aura acquis. Ce jour-là, pas d'injustice" (40:17).

En ce qui concerne les récits, si deux sont contradictoires, on donnera la priorité à un récit rapporté par un compagnon plus proche de Mahomet à un récit rapporté par un compagnon éloigné. On tiendra compte aussi de la piété du rapporteur, etc. C'est ce qu'on appelle l'analyse de la chaîne des rapporteurs du récit.

On peut aussi procéder à l'analyse du contenu du récit (*matn*). Ainsi, une norme énoncée d'une manière explicite est supérieure à une norme énoncée d'une manière implicite. On tiendra compte aussi du sens propre ou figuré de la norme, etc.

Lorsque les normes sont issues de l'analogie, une norme dont la cause est explicite est supérieure à une norme dont la cause est implicite. De même, une norme réalisant un intérêt important est supérieure à une norme réalisant un intérêt de moindre importance, etc.

Si le juriste ne trouve pas de critère qui lui permet de préférer une norme à une autre, il peut alors choisir la norme dont il est plus rassuré dans sa conscience.

III. Textes qui ne peuvent être abrogés ou conciliés

L'abrogation et la conciliation des textes ne peuvent se faire de façon illimitée sans mettre en danger l'ensemble de l'édifice juridique musulman. Ainsi, les juristes musulmans estiment que certains textes échappent à un tel procédé. Ces textes sont classés en trois catégories:

1) Textes prévoyant des normes fondamentales

C'est le cas des textes énonçant l'obligation de croire en Dieu, en ses Prophètes, en ses écritures et au jour dernier, ceux concernant les cultes et les vertus essentielles comme la piété filiale, l'honnêteté, et ceux fixant des sanctions contre des délits comme l'adultère, le meurtre.

2) Textes catégoriques

Certaines normes sont formulées de façon catégorique qui ne permet pas une atténuation. Ainsi, le Coran dit:

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus *jamais* leur témoignage. Et ceux-là sont les pervers (24:4).

Le terme *jamais* indique que cette norme ne sera jamais abolie. Un autre exemple concerne le *jihad*. Mahomet dit: "Le *jihad* se poursuivra jusqu'au jour dernier". Cette formulation indique que ce devoir est prescrit jusqu'à la fin des temps.

3) Textes se rapportant à des faits du passé

Le Coran ou les récits de Mahomet rapportent des faits historiques. Ces faits ne peuvent faire l'objet d'abrogation, car cela signifierait que les faits rapportés sont mensongers. Ainsi, le Coran dit:

Quant aux Tamud, ils furent détruits par un tremblement écrasant. Quant aux Aad, ils furent détruits par un vent mugissant et furieux qu'Allah déchaîna contre eux pendant sept nuits et huit jours consécutifs; tu voyais alors les gens renversés par terre comme des souches de palmiers évidées (69:5-7).

La véracité présumée des textes coraniques empêche toute mise en doute de ces faits historiques. Taha Husayn (d. 1973) en a fait les frais. Les autorités religieuses égyptiennes ont porté plainte contre son livre *La poésie préislamique*, publié en 1926, pour avoir traité l'histoire d'Abraham et d'Ismaël contée par le Coran de légende sans fondement historique¹. Ce faisant, l'auteur "a offensé les musulmans en démentant le Coran", estimaient ces autorités. Cette affaire continue, encore aujourd'hui, à faire couler beaucoup d'encre dans les milieux religieux égyptiens. En raison de la conjoncture politique de l'époque, la plainte a été classée par le procureur général qui, tout en désapprouvant Taha, a estimé que "l'auteur n'avait pas l'intention d'insulter la religion et que les phrases blessantes pour la religion sont dictées par la recherche"². Taha a été contraint de rééditer son livre en changeant son titre et en supprimant les phrases incriminées³.

Chapitre II. L'interprétation linguistique

Une fois établies les sources de la loi et la hiérarchie de ces sources selon les règles de l'abrogation et de la réconciliation, il faut voir comment comprendre cette loi et en déduire la norme régissant la situation à laquelle elle s'applique. Pour cela, il faut passer par l'analyse linguistique. Les juristes musulmans consacrent à cette question presque le quart de leurs ouvrages relatifs aux fondements du droit. Ils utilisent dans ce domaine des termes arabes techniques (indiquée entre parenthèse),

¹ Husayn: Fil-shi'r al-jahili, p. 399.

² Muhakamat Taha Husayn.

³ Husayn: Fil-adab al-jahili.

qui ne sont pas admis par tous et dont la traduction reste approximative. Nous donnons dans ce chapitre un survol rapide de cette matière qui démontre l'énorme effort des juristes musulmans à comprendre les textes sacrés. Ce chapitre s'adresse surtout aux spécialistes.

I. Preuve de la langue

Les textes du droit musulman sont rédigés en langue arabe. Comprendre la loi exige la connaissance de cette langue. La langue est connue à travers trois moyens:

- La transmission récurrente: c'est le récit rapporté par un groupe humain qu'on ne peut pas accuser de connivence de mensonge. Ainsi, des termes ont été utilisés par les gens et ils sont connus dans le sens qu'ils leur accordent dans leur discussion: le ciel, l'eau, la terre, l'air, etc. Al-Shafi'i (d. 820) parle de "connaissance du public" (*'ilm al-'ammah*).
- Le récit individuel: le sens donné à certains termes est vérifié à travers des récits de personnes d'un nombre limité. Al-Shafi'i parle de "connaissance du particulier" (*'ilm al-khassah*).
- La déduction rationnelle à partir de données transmises. Le Coran dit:

L'homme est certes, en perdition, sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres, s'enjoignent mutuellement la vérité et s'enjoignent mutuellement l'endurance (103:2).

L'article défini (dans l'homme) indique tout humain, à l'exception de ceux exclus par ce verset.

Les juristes musulmans sont partagés quant à la possibilité de recourir à l'analogie dans la compréhension de la langue. Prenons les deux versets coraniques suivants:

Ô les croyants! Le vin (*khamr*), le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez (5:90).

Le voleur (*sariq*) et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtiment de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage (5:38).

Dans le premier verset, le terme *khamr* (vin) est utilisé pour indiquer la boisson alcoolisée produit du raisin. Or, ce mot signifie étymologiquement *ce qui voile* (la raison). Les juristes qui admettent le recours à l'analogie estiment qu'on peut étendre l'interdiction de la consommation du vin à tout produit qui affecte la raison même s'il ne provient pas du raisin, comme les dattes, les pommes ou autre chose. Dans le deuxième verset, le terme *sariq* (voleur) indique la personne qui dérobe le bien d'autrui. Les juristes qui admettent le recours à l'analogie étendent ce mot à celui qui ouvre les tombes et s'approprie les linceuls des morts (*nabbash*).

Les juristes qui n'admettent pas le recours à l'analogie estiment que ces deux versets doivent être compris dans un sens restrictif. Ainsi, le terme vin (*khamr*) vise le vin produit du raisin et rien d'autre, et le terme voleur (*sariq*) vise uniquement celui qui dérobe le bien d'autrui.

II. Sens étymologique et sens technique

Les termes peuvent avoir un sens étymologique et un autre technique, conventionnel, et en l'occurrence un sens juridique. Ainsi:

- le terme *dabbah* signifie *ce qui marche sur la terre*, mais il est utilisé par les juristes pour signifier les *animaux à quatre pattes*;
- le terme *mutakallim* signifie *celui qui parle*, mais il est utilisé pour désigner le *théologien*;
- le terme *faqih* signifie *celui qui comprend*, mais il est utilisé pour désigner le *spécialiste du droit musulman*;
- le terme *haj* signifie *se diriger vers une destination*, mais il est utilisé pour désigner le *pèlerinage à la Mecque dans le respect des conditions prévues par le droit musulman*.

III. Classification des termes selon le sens

1) Sens particulier (khas)

Un terme peut avoir un sens particulier (*khas*). Dans ce cas, il doit être compris comme tel, sauf indication contraire. Le Coran dit:

Allah ne vous sanctionne pas pour la frivolité dans vos serments, mais Il vous sanctionne pour les serments que vous avez l'intention d'exécuter. L'expiation en sera de nourrir dix pauvres, de ce dont vous nourrissez normalement vos familles, ou de les habiller, ou de libérer un esclave. Quiconque n'en trouve pas les moyens devra jeûner trois jours (5:89).

Les chiffres 10 et 3 dans ce verset sont des chiffres particuliers qu'on ne saurait interpréter autrement. Il en est de même des parts revenant aux héritiers telles que fixées par le Coran.

Le Coran dit:

Ils dirent: "Brûlez-le. Secourez vos divinités si vous voulez faire quelque chose pour elles". Nous dûmes: "Ô feu, sois pour Abraham une fraîcheur salubre" (21:68-69).

Le terme *feu* ici ne saurait être interprété par un sens métaphorique comme certains ont essayé de le faire.

Un terme particulier peut être:

- Indéfini (*mutlaq*): il s'agit d'un terme générique: animal, oiseau, élève, égyptien, ou
- Défini (*muqayyad*): c'est un terme générique auquel s'est ajouté un élément qui le spécifie: animal noir, oiseau blanc, élève jeune, égyptien musulman.

Cette distinction a une importance dans la portée de la norme juridique. Ainsi, le Coran dit:

Ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses: celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours (2:234).

Ici le verset parle d'épouses (terme indéfini) devenues veuves et qui doivent observer une période de viduité avant de se remarier. Il importe peu qu'il y ait eu consommation du mariage ou pas. Ailleurs, le Coran dit:

Vous sont interdites vos ... belles-filles sous votre tutelle et issues des femmes avec qui vous avez consommé le mariage (4:23).

Dans ce verset, pour qu'une fille issue d'une femme soit interdite au mari de cette dernière, il faut qu'il y ait eu un mariage consommé (terme défini) avec la femme en question.

Le Coran dit:

Quiconque tue par erreur un croyant, qu'il affranchisse alors un esclave croyant et remette à sa famille le prix du sang (4:92).

Ce verset parle d'homicide par erreur (terme défini). On ne peut donc généraliser la sanction prévue à tout homicide.

Dans certains versets, la norme est générale, mais elle peut être limitée par un autre verset ou un récit de Mahomet. Ainsi, le Coran dit:

S'il a des frères, à la mère alors le sixième de l'héritage, après exécution du testament qu'il aurait fait ou paiement d'une dette (4:11).

Mahomet cependant a interdit de faire un legs au-delà d'un tiers. Cette dernière norme limite donc la portée du testament dans la norme coranique.

Un problème se pose lorsque dans deux normes régissant un acte on trouve un terme général et un autre délimité, sans pouvoir les concilier. Ainsi, Mahomet dit qu'il faut payer la dîme si l'on a *cinq chameaux*; mais dans un autre récit, il dit qu'il faut la payer si l'on a *cinq chameaux sans attaches*. De même, Mahomet dit qu'il fallait jeûner *deux mois* en cas de rupture du jeûne du Ramadan; mais dans un autre récit, il dit qu'il fallait dans ce cas jeûner *deux mois de suite*. Les solutions divergent selon les juristes.

Le Coran dit:

Quiconque tue par erreur un croyant, qu'il affranchisse alors un esclave croyant et remette à sa famille le prix du sang, à moins que celle-ci n'y renonce par charité. Mais si le tué appartenait à un peuple ennemi à vous et qu'il soit croyant, qu'on affranchisse alors un esclave croyant. S'il appartenait à un peuple auquel vous êtes liés par un pacte, qu'on verse alors à sa famille le prix du sang et qu'on affranchisse un esclave croyant. Celui qui n'en trouve pas les moyens, *qu'il jeûne deux mois d'affilée* pour être pardonné par Allah. Allah est Omniscient et Sage (4:92).

Ailleurs, il dit:

Allah ne vous sanctionne pas pour la frivolité dans vos serments, mais Il vous sanctionne pour les serments que vous avez l'intention d'exécuter. L'expiation en sera de nourrir dix pauvres, de ce dont vous nourrissez normalement vos familles, ou de les habiller, ou de libérer un esclave. Quiconque n'en trouve pas les moyens devra *jeûner trois jours* (5:89).

Dans le premier verset le jeûne est déterminé comme étant *deux mois d'affilée*, et dans le deuxième, il est de *trois jours* sans détermination s'il s'agit de trois jours d'affilée ou non. On estime ici que ces deux versets comportent deux sanctions différentes (même s'il s'agit de jeûne) portant sur deux affaires différentes. On ne peut dans ce cas se servir du premier verset pour comprendre qu'il s'agit d'un jeûne de *trois jours d'affilés* dans le deuxième verset.

Dans le verset 4:92 susmentionné il est question de l'affranchissement d'un *esclave croyant*. Mais ailleurs le Coran dit:

Ceux qui comparent leurs femmes au dos de leurs mères, puis reviennent sur ce qu'ils ont dit, doivent affranchir un *esclave* avant d'avoir un contact conjugal avec leur femme (58:3).

Dans ce dernier verset, il est question d'un esclave en général. Les juristes diffèrent ici pour savoir si dans les deux cas il fallait que l'esclave soit croyant.

Dans le verset 2:282, le Coran prescrit le témoignage de *deux témoins* en matière de vente. Dans le verset 2:65, il prescrit le témoignage de *deux témoins intègres* en matière de répudiation. On estime ici que dans les deux cas, les témoins doivent être intègres en s'appuyant sur le verset: "Ô vous qui avez cru! Si un pervers vous apporte une nouvelle, voyez bien clair de crainte que par inadvertance vous ne portiez atteinte à des gens et que vous ne regrettiez, par la suite, ce que vous avez fait" (49:6).

Un autre exemple qui concerne les interdits alimentaires. Le Coran dit:

Certes, Il vous est interdit la chair d'une bête morte, le *sang*, la viande de porc (2:173).

Mais ailleurs le Coran dit:

Dis: "Dans ce qui m'a été révélé, je ne trouve d'interdit, à aucun mangeur d'en manger, que la bête trouvée morte, ou le *sang qu'on a fait couler*, ou la chair de porc - car c'est une souillure - ou ce qui, par perversité, a été sacrifié à autre qu'Allah" (6:145).

Dans le premier verset, l'interdiction porte sur le *sang* en général, et dans le deuxième sur le *sang qu'on a fait couler*. Les hanafites optent pour cette dernière estimant qu'il serait trop exiger du musulman qu'il vide entièrement la bête de son sang. Ils invoquent ici le verset: "Allah ne veut pas vous imposer quelque gêne" (5:6).

2) Sens général ('am)

Un terme peut indiquer un groupe sans détermination du nombre d'une manière exhaustive. Cela peut être sous différentes formes dont:

- Utilisation du pluriel:

Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de *vos enfants*: au fils, une part équivalente à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, même plus de deux, à elles alors deux tiers de ce que le défunt laisse. S'il n'y en a qu'une, à elle alors la moitié (4:11).

- Utilisation de l'article défini:

Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtiment de la part d'Allah (5:38).

- Utilisation de la forme indéfinie:

N'épousez pas les femmes polythéistes tant qu'elles n'auront pas la foi, et certes, *une esclave* croyante vaut mieux qu'*une polythéiste*, même si elle vous enchante (2:221).

- Utilisation du pronom relatif:

Ces jours sont le mois de Ramadan au cours duquel le Coran a été descendu comme guide pour les gens, et preuves claires de la bonne direction et du discernement. Donc *quiconque* d'entre vous est présent en ce mois, qu'il jeûne! Et *quiconque* est malade ou en voyage, alors qu'il jeûne un nombre égal d'autres jours (2:185).

- Utilisation de la forme indéfinie dans la négation ou l'ordre ou le conditionnel:

Ils n'apprécient pas Allah comme Il le mérite quand ils disent: "Allah n'a rien fait descendre sur *un humain*" (6:91).

Ô vous qui avez cru! Qu'un groupe ne se raille pas *d'un autre groupe*: ceux-ci sont peut-être meilleurs qu'eux (49:11).

Si un *pervers* vient à vous avec une nouvelle, voyez bien clair (49:6).

- Utilisation de *tout*:

Ce jour-là, *toute* âme sera rétribuée selon ce qu'elle aura acquis. Ce jour-là, pas d'injustice, car Allah est prompt dans Ses comptes (40:17).

Les juristes s'accordent à considérer que les termes généraux désignent tous les membres de la classe à laquelle ils s'appliquent, sauf indication contraire. Ainsi, lorsque Mahomet est mort, il fallait partager sa succession entre ses enfants conformément au verset 4:11. Ceci cependant ne fut pas le cas parce que Mahomet dit que les prophètes ne laissent pas d'héritage et que leurs biens sont partagés comme aumônes.

L'utilisation d'un terme à sens général indique aussi bien les hommes que les femmes, sauf indications contraires.

Parfois, le Coran s'adresse à Mahomet. Les juristes se sont demandés si ce discours le concerne exclusivement, ou s'il s'agit d'un discours général qui s'adresse à tous. Ils distinguent entre trois situations:

- S'il est clair que le discours concerne uniquement Mahomet, on ne l'applique pas aux autres. C'est le cas du privilège d'épouser autant de femmes qu'il voulait dans le verset suivant:

Ô Prophète! Nous t'avons rendue licites tes épouses à qui tu as donné leur douaire, ce que tu as possédé légalement parmi les captives qu'Allah t'a destinées, les filles de ton oncle paternel, les filles de tes tantes paternelles, les filles de ton oncle maternel, et les filles de tes tantes maternelles, - celles qui avaient émigré en ta compagnie, - ainsi que toute femme croyante si elle fait don de sa personne au Prophète, pourvu que le Prophète consente à se marier avec elle: c'est là un privilège pour toi, à l'exclusion des autres croyants (33:50).

- Parfois, le contexte indique qu'il s'agit d'une norme à application générale comme dans le verset suivant relatif à la répudiation:

Ô Prophète! Quand vous répudiez les femmes, répudiez-les conformément à leur période d'attente prescrite; et comptez la période; et craignez Allah votre Seigneur. Ne les faites pas sortir de leurs maisons, et qu'elles n'en sortent pas, à moins qu'elles n'aient commis une turpitude prouvée. Telles sont les lois d'Allah. Quiconque cependant transgresse les lois d'Allah, se fait du tort à lui-même (65:1).

- Si le verset ne donne pas d'indication, on estime qu'il s'agit d'une norme générale:

Ô Prophète! Crains Allah et n'obéis pas aux infidèles et aux hypocrites, car Allah demeure Omniscient et Sage (33:1).

Les réponses données aux questions sont considérées d'application générale, sauf preuve contraire. Les juristes ont établi à cet égard une règle juridique qui dit: "On tient compte du caractère général de la réponse et non pas de la spécificité de la cause". Ainsi, un homme dit à Mahomet qu'il va en mer et dispose de peu d'eau à boire. S'il fait ses ablutions avec cette eau, il risque de mourir de soif. Peut-il alors faire ses ablutions avec l'eau salée de la mer? Mahomet répondit: "L'eau de la mer est pure, et ses morts sont licites". Les juristes ont compris de cette réponse que l'eau de mer peut servir comme moyen d'ablution, et que ses poissons morts peuvent être consommés (alors que les autres animaux morts sont interdits par le Coran). Cette norme s'applique à tous et en tout temps, et non pas aux seuls marins.

Certaines formes générales doivent être comprises comme s'adressant à des personnes délimitées comme dans les cas suivants:

- Mention d'une exception:

Quiconque a renié Allah après avoir cru - sauf celui qui y a été contraint alors que son cœur demeure plein de la sérénité de la foi - mais ceux qui ouvrent délibérément leur cœur à la mécréance, ceux-là ont sur eux une colère d'Allah et ils ont un châtement terrible (16:106).

- Mention d'une condition:

C'est un devoir envers Allah pour les gens qui ont les moyens, d'aller faire le pèlerinage de la Kaaba (3:97).

Nous n'avons jamais puni un peuple avant de lui avoir envoyé un Messager (17:15).

- Coutume contraire:

C'est Lui qui a créé les jardins, treillagés et non treillagés; ainsi que les palmiers et la culture aux récoltes diverses; de même que l'olive et la grenade, d'espèces semblables et différentes. Mangez de leurs fruits, quand ils en produisent; et *acquittez-en les droits le jour de la récolte*. Et ne gaspillez point car Il n'aime pas les gaspilleurs (6:141).

On estime ici que le paiement de l'impôt religieux ne porte pas sur ce que l'agriculteur et sa famille consomment.

- Les incapables:

Une norme générale ne s'applique pas à des catégories de personnes qui ne peuvent pas être porteuses d'obligation. Ainsi, l'obligation de prier ou de jeûner ne s'applique pas aux personnes incapables (à cause de leur âge ou de folie).

3) Sens multiple (*mushtarak*)

Certains termes peuvent avoir plusieurs sens. Ainsi:

- Un terme peut être utilisé par différentes tribus arabes avec un sens différent.
- Un terme peut avoir un sens étymologique et un autre technique. Ainsi, le terme *niqah* signifie étymologiquement l'acte sexuel, mais techniquement il désigne le mariage.
- Un terme peut avoir un sens propre et un autre figuré.
- Un terme peut être utilisé pour désigner différentes choses. Ainsi, le terme *ma-wla* signifie aussi bien l'esclave que son maître. Le terme sacralisation (*ihram*) signifie l'entrée dans la terre interdite de la Kaaba, ou le fait de porter les habits du pèlerinage. Le terme *'ayn* peut signifier: œil, source, espion ou objet.

Les juristes se sont posés la question de savoir si le sens multiple doit être pris en considération dans l'application de la norme. Certains disent qu'il n'est pas possible qu'une norme couvre tous les sens d'un terme, et par conséquent il faut rechercher dans d'autres éléments la délimitation du sens pour lequel la norme a été établie. Ainsi, le Coran dit:

Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtiment de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage (5:38).

Le terme arabe *yad* (main) peut désigner soit le bras tout entier, soit la main et l'avant-bras, soit la main seule (des doigts au poignet), et il peut désigner la main droite ou la main gauche. S'appuyant sur la pratique de Mahomet, les juristes considèrent que le terme *yad* désigne uniquement la main jusqu'au poignet, et qu'il s'agit de la main droite.

Selon certains juristes, une norme peut couvrir les différents sens, sauf s'il y a une indication contraire, à condition qu'on puisse logiquement tenir compte de ces sens. Ainsi, le Coran dit:

Ô les croyants! Ne tuez pas de gibier pendant que vous êtes en état de sacralisation (5:95).

Ne vous permettez point la chasse alors que vous êtes en état de sacralisation (5:1).

Le terme sacralisation (*ihram*), comme nous l'avons dit, a deux sens différents: l'entrée dans la terre interdite de la Kaaba, ou porter les habits du pèlerinage. Les juristes estiment que l'interdiction s'étend à ces deux situations. Un autre exemple:

Ils te consultent à propos de ce qui a été décrété au sujet des femmes. Dis: "Allah vous donne Son décret là-dessus, en plus de ce qui vous est récité dans le Livre, au sujet des orphelines auxquelles vous ne donnez pas ce qui leur a été prescrit, et que vous désirez épouser (*targhabun an tankahuhin*), et au sujet des

mineurs encore d'âge faible. Vous devez agir avec équité envers les orphelins" (4:127).

L'expression arabe *targhabun an tankahuhin* a été traduite ici par "que vous désirez épouser". Mais il peut aussi signifier "que vous répugner d'épouser". La norme coranique couvre les deux situations.

Si un terme présent dans un texte religieux a un sens étymologique courant et un sens technique, c'est le sens technique qui prévaut. Ainsi, le terme *salat* (prière) désigne étymologiquement l'invocation, tandis que dans la terminologie religieuse, il désigne spécifiquement la pratique du culte, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le verset 73:20: "Accomplissez la prière". De même, le terme *talaq* signifie étymologiquement le fait de défaire n'importe quel lien, mais dans la terminologie religieuse il signifie la répudiation qui défait le lien du mariage, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le verset 2:229: "La répudiation est permise pour seulement deux fois. Alors, c'est soit la reprise conformément à la bienséance, ou la libération avec gentillesse".

IV. Classification des termes selon le contexte

1) Sens propre (*haqiqi*) et sens figuré (*majaz*)

Un terme désigne en premier lieu ce pour quoi il a été créé. Il peut à cet égard avoir un sens étymologique, technique ou coutumier. On parle alors du sens propre du terme.

Un terme peut aussi désigner un autre objet qui a un lien avec le sens propre. On parle alors de sens figuré. Ainsi, dans le verset 12:36: "Je me voyais en rêve pressant du vin", le terme vin désigne ici du raisin (on ne presse pas le vin, mais du raisin). De même, dans le verset 12:82: "Interroge la ville où nous étions", le terme *ville* désigne ici les *habitants de la ville*. De même, dans le verset 90:13: "Déliver un cou", cette expression signifie affranchir un esclave.

Selon les juristes, le terme ayant deux sens, un propre et un figuré, doit être compris dans le sens propre en priorité. Ainsi, si quelqu'un voue des biens à ses enfants, cela désigne ses enfants directs, et non pas ses petits-enfants même si le terme *enfants*, dans le sens figuré, comprend aussi les petits-enfants.

On doit cependant tenir compte du sens figuré s'il n'est pas possible logiquement de tenir compte du sens propre. Ainsi, Mahomet dit de ne pas vendre une mesure contre deux mesures. En fait cela signifie le contenu de la mesure et non pas l'ustensile servant pour mesurer.

Dans certains cas, il est possible de tenir compte du sens propre et du sens figuré. Le Coran dit:

Ô les croyants! Lorsque vous vous levez pour la prière, lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes; passez les mains mouillées sur vos têtes; et lavez-vous les pieds jusqu'aux chevilles. Et si vous êtes pollués, alors purifiez-vous par un bain; mais si vous êtes malades, ou en voyage, ou si l'un de vous revient du lieu où il a fait ses besoins ou si vous avez *touché aux femmes* et que vous ne trouviez pas d'eau, alors recourez à la terre pure, passez-en sur vos visages et vos mains (5:6).

L'expression "si vous avez touché aux femmes" peut signifier aussi bien le simple toucher (sens propre) que les relations sexuelles (sens figuré). Les juristes musulmans estiment que l'ablution est due dans les deux cas, mais les hanafites disent que l'ablution n'est due qu'en cas de relations sexuelles.

2) Sens direct (*sarih*) et sens périphrasique (*kinayah*)

Le terme peut avoir un sens direct (*sarih*), que ce soit propre (j'ai vendu, j'ai acheté, j'ai loué) ou figuré (j'ai mangé de cet arbre: c'est-à-dire j'ai mangé du fruit de cet arbre). Il peut aussi avoir un sens périphrasique (*kinayah*): c'est-à-dire que le sens n'est compris qu'avec des indices. Ainsi, un homme dit à sa femme: "commence ta période de retraite", ou "va chez tes parents". La première expression signifie la volonté du mari de répudier sa femme parce que la retraite n'a lieu qu'en cas de divorce. La deuxième expression signifie aussi la volonté de répudier, mais seulement si telle est l'intention du mari ou si elle est utilisée par le mari après la demande de la femme de la répudier.

Pour l'application de certaines peines il est nécessaire que le langage utilisé soit direct. On applique ici le principe "Évitez la peine en cas de doute". Ainsi, pour l'application de la peine prévue contre la diffamation d'adultère, on ne peut pas punir celui qui dirait à autrui: "Je ne suis pas adultère" tout en voulant dire indirectement que "l'interlocuteur est adultère". De même, l'aveu d'avoir commis un crime doit être clair et non pas par des termes périphrasiques.

V. Classification des termes selon le degré de clarté du sens

Il y a des termes dont on saisit le sens sans avoir recours à des éléments extérieurs pour le déterminer. Ils sont classifiés en quatre catégories selon la clarté du sens.

1) Termes à sens apparent (*dhahir*)

Certains termes ont un sens apparent mais qui n'est pas visé originairement. Ainsi, le verset 2:275 dit:

Ceux qui pratiquent de l'intérêt usuraire ne se tiennent au jour du Jugement dernier que comme se tient celui que le toucher de Satan a bouleversé. Cela, parce qu'ils disent: "La vente est tout à fait comme l'intérêt". Alors qu'*Allah a rendu licite la vente, et illicite l'intérêt*.

Le passage en italique dit que la vente est licite. C'est le sens apparent, mais le but original de la norme n'est pas de se prononcer sur la licéité de la vente mais de distinguer entre la vente et l'usure. On ne peut se baser sur cette norme pour rendre licite toute vente. En effet d'autres normes interdisent par exemple la vente aléatoire, la vente des fruits avant leur maturité et la vente du vin.

Le verset 4:3 dit:

Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez.

Le sens apparent de ce verset permet la polygamie, mais son but premier est d'exiger un traitement équitable. S'y greffe la permission d'épouser un nombre illimité d'esclaves.

Un terme au sens apparent est considéré comme contraignant comme tel sauf si d'autres normes en limitent la portée ou l'abrogent.

2) Termes à sens contextuel (*nassi*)

Un terme peut avoir un sens contextuel. Ainsi, pour reprendre les deux exemples cités plus haut: dans le verset 2:275, le sens contextuel indique que la vente n'est pas assimilable à l'usure; et dans le verset 4:3, le sens contextuel indique que le nombre des femmes ne doit pas aller au-delà de quatre.

Ici aussi un terme ayant un sens contextuel est considéré comme contraignant comme tel sauf si d'autres normes en limitent la portée ou l'abrogent.

3) Termes à sens expliqué ou précisé (*mufassar*)

Un terme peut avoir un sens voulu selon le contexte qui ne peut pas se prêter à interprétation. Ainsi, le Coran dit:

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de *quatre-vingts* coups de fouet (24:4).

Le chiffre "*quatre-vingts*" précise le nombre des coups de fouet; il ne peut pas être interprété autrement. La sanction ne sera donc ni plus ni moins. Les juristes estiment que le terme expliqué est considéré comme contraignant sauf si d'autres normes l'abrogent.

Le Coran dit:

Combattez tous les polythéistes sans exception, comme ils vous combattent tous. Et sachez qu'Allah est avec les pieux (9:36).

Le terme "tous" (*kaffah*) précise le sens du terme général "polythéistes". Par conséquent, on ne peut excepter certains polythéistes du combat.

Dans ce dernier exemple, la précision est donnée immédiatement après. Mais un terme utilisé par le Coran peut être précisé par un récit de Mahomet. Ainsi, le verset 73:20 prescrit la prière et l'impôt religieux, et le verset 2:275 prescrit le pèlerinage. Pour comprendre le sens de ces termes et les modalités d'accomplir ces devoirs il faut se référer à la Sunnah.

4) Termes à sens définitif (*muhkam*)

Le terme *muhkam* signifie étymologiquement "bien fait, soigné". Nous le traduisons ici par "définitif". Il s'oppose au terme *mutashabih* (ambigu: nous en parlons dans le point suivant). Ces deux termes sont repris du verset 3:7:

C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il s'y trouve des versets sans équivoque (*muhkamat*), qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses (*mutashabihat*).

Un terme ou une norme a un sens définitif lorsque ce sens est clair découlant du contexte et n'admettant ni interprétation ni abrogation. Nous donnons ici quelques exemples:

Ton Seigneur a décrété: "N'adorez que Lui; et marquez de la bonté envers les père et mère" (17:23).

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage. Ceux-là sont les pervers (24:4).

Vous ne devez pas faire de la peine au Messager d'Allah, ni jamais vous marier avec ses épouses après lui; ce serait, auprès d'Allah, un énorme péché (33:53).

La guerre sainte se poursuivra jusqu'au jour de la résurrection (récit de Mahomet).

Le premier verset énonce des prescriptions fondamentales, définitives. Le deuxième interdit de façon nette le recours au témoignage des calomnieux. Le troisième interdit d'épouser les femmes de Mahomet après sa mort. Quant au récit, la poursuite de la guerre sainte est rendue catégorique par la précision "jusqu'au jour de la résurrection".

5) Implications de ces différentes catégories

La classification susmentionnée des normes n'est pas simplement théorique. Si on se trouve devant un texte comportant des normes appartenant à différentes catégories, les normes ayant un sens définitif l'emportent sur les normes à sens expliqué, contextuel et apparent; et les normes à sens expliqué l'emportent sur les normes à sens contextuel et apparent; et les normes à sens contextuel l'emportent sur les normes à sens apparent. À titre d'exemple le mariage est réglé par différentes normes:

- Permission d'épouser toute femme qui plaît (4:3) (sens apparent).
- Limitation du mariage à quatre (4:3) (sens contextuel).
- Limitation à une seule femme si on craint de ne pas être équitable (4:3) (sens expliqué).
- Ne jamais épouser les femmes de Mahomet après lui (33:53) (sens définitif).

La norme à sens définitif limite la norme à sens expliqué; la norme expliquée limite celle à sens contextuel, et cette dernière limite celle à sens apparent.

Un autre exemple, le Coran prescrit de prendre en matière de répudiation "deux hommes intègres parmi vous comme témoins" (65:2) (sens expliqué). Mais ailleurs, il dit:

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, *et n'acceptez plus jamais leur témoignage* (24:4).

Ce dernier verset interdit de recourir au témoignage des diffamateurs (sens définitif). Il l'emporte sur le précédent et le limite.

VI. Classification des termes selon le degré d'obscurité du sens (*khafi al-dalalah*)

Certains termes ont un sens obscur, comportant un degré d'incertitude et nécessitant une réflexion pour les comprendre, en partant d'indices extérieurs. Ces termes sont classés en quatre catégories:

1) Termes à sens caché (*khafiy*)

Des termes ont un sens clair, mais qui peuvent se rapporter à différents cas dans l'application. Ainsi, le terme voleur (*sariq*) se rapporte normalement à celui qui dérobe les biens d'autrui en cachette. C'est ce terme que le Coran utilise dans le verset 5:38:

Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtiment de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage.

Les juristes musulmans ont divergé quant à l'extension du terme "voleur", et par conséquent de la sanction, contre le prestidigitateur (*tarrar*) qui dérobe les biens des gens en état d'éveil, ou contre celui qui ouvre les tombes et s'approprie les lin-cueils des morts (*nabbash*).

Un récit de Mahomet dit: "L'assassin n'hérite pas". Le terme assassin (*qatil*) désigne étymologiquement toute personne qui tue autrui, que ce soit intentionnellement ou par erreur, directement ou indirectement (par instigation ou par un intermédiaire), illicitement ou en légitime défense. Des juristes estiment que seul celui qui tue intentionnellement et illicitement doit être privé de l'héritage de celui qu'il tue. D'autres estiment au contraire que cette sanction doit s'appliquer à tous les cas de figure, y compris l'homicide par erreur.

On peut aussi se retrouver devant un terme dont le sens est clair dans un verset, mais utilisé dans un autre il peut prêter à des interrogations. Ainsi, le Coran dit:

Quand ceux-ci commettent une turpitude, ils disent: "C'est une coutume léguée par nos ancêtres et prescrite par Allah". Dis: "Non, Allah ne commande point la turpitude. Direz-vous contre Allah ce que vous ne savez pas?" (7:28).

Or, ailleurs le Coran dit:

Quand Nous voulons détruire une cité, Nous ordonnons (*amarna*) à ses gens opulents, et ils se livrent à la perversité. Alors la Parole prononcée contre elle se réalise, et Nous la détruisons entièrement (17:16).

Dans ce dernier verset, Dieu ordonne-il le mal? Comment peut-on concilier ces deux versets contradictoires? Certains ont proposé de lire le terme *amarna* (nous ordonnons) comme *ammarna* (nous mettons au pouvoir), variante rapportée par certaines sources musulmanes.

Ailleurs, le Coran dit:

Qu'un bien les atteigne, ils disent: "C'est de la part d'Allah". Qu'un mal les atteigne, ils disent: "C'est dû à toi". Dis: "Tout est d'Allah" (4:78).

Mais le verset suivant dit:

Tout bien qui t'atteint vient d'Allah, et tout mal qui t'atteint vient de toi-même (4:79).

Les juristes essaient à travers l'effort d'interprétation à résoudre la contradiction entre ces deux versets.

2) Termes à sens équivoque (*mushkil*)

Certains termes peuvent avoir deux ou plusieurs sens, et pour les comprendre il faut faire un effort d'interprétation. C'est le cas du terme arabe *quru'* dans le verset:

Les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues (*quru'*) (avant remariage) (2:228).

Le terme *quru'* qui signifie linguistiquement la période peut désigner aussi bien la purification (*tuhr*) que la menstruation (*hayd*). La question est de savoir laquelle de ces deux significations correspond au sens du verset, et donc si la divorcée doit laisser passer trois périodes de pureté (période qui sépare deux menstrues consécutives) avant de se remarier, ou si elle doit attendre d'avoir eu trois menstrues. Cette double signification a engendré deux interprétations différentes.

Un exemple du droit positif, l'article 8 du code de statut personnel irakien dit: "La majorité matrimoniale est réalisée à l'âge de 18 ans révolus". Le terme "an" peut signifier aussi bien l'an solaire que l'an lunaire. Or, les matières de statut personnel sont régies par le droit musulman, et c'est donc l'an lunaire suivi par les musulmans qui est désigné ici.

3) Termes à sens succinct (*mujmal*)

Il s'agit de termes qui n'indiquent pas en soi le contenu. Ainsi, des termes comme prière (*salat*), jeûne (*sawm*), usure (*riba*), pèlerinage (*haj*), prix du sang (*diyyah*) ne peuvent être compris que si on sait l'institution qu'ils représentent. On recourt alors à des explications puisées dans d'autres textes que ceux qui les mentionnent.

On donne aussi comme exemple de termes à sens succinct, les termes coraniques rares ou à sens inconnu, mais qui sont parfois suivis d'une explication:

Oui, l'homme a été créé instable (*halu'*): quand le malheur le touche, il est abattu, Quand le bonheur le touche, il est refuseur! (70:19-21).

Le fracas (*qari'ah*)! Qu'est-ce que le fracas? Qui te dira ce qu'est le fracas? C'est le jour où les gens seront comme des papillons éparpillés, et les montagnes comme de la laine cardée (101:1-5).

Une norme comportant un terme succinct ne saurait avoir d'application que si elle est explicitée par d'autres passages ou indices.

4) Termes à sens ambigu (*mutashabih*)

Nous avons signalé dans le point précédent (V) que ce terme est repris du verset 3:7 et s'oppose au terme *muhkam*.

Est considéré comme ambigu le terme d'usage commun dont le véritable sens reste incompris, malgré l'effort d'interprétation. C'est le cas des termes morphologiques utilisés par le Coran en parlant de Dieu:

Ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Allah: la *main* d'Allah est au-dessus de leurs mains (48:10).

Il fut révélé à Noé: "De ton peuple, il n'y aura plus de croyants que ceux qui ont déjà cru. Ne t'afflige pas de ce qu'ils faisaient. Construis l'arche sous Nos yeux et d'après Notre révélation" (11:36-37).

Votre Seigneur, c'est Allah, qui a créé les cieux et la terre en six jours, puis il s'est *établi* sur le Trône (7:54).

Dieu serait-il semblable aux êtres humains avec des mains, des yeux et assis sur un trône? Sont aussi considérées comme ambigus les lettres séparées qui se trouvent au début de certains chapitres, dont nous avons parlé plus haut¹.

Plusieurs tentatives ont été faites pour comprendre ces termes et ces lettres, mais ce ne sont que des suppositions et on estime qu'il est préférable de ne pas trop s'y attarder, le véritable sens étant un mystère qui relève de Dieu seul. Les juristes signalent à cet égard que les termes ambigus se trouvent dans des passages non normatifs, et donc n'engageant personne et ne comportant aucune obligation. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons dit plus haut².

VII. Classification des termes selon leur portée

Les juristes musulmans ont analysé la structure des textes sacrés qui servent de source du droit musulman pour mieux en saisir le sens. Une de ces analyses consiste à scruter l'intention du parleur derrière son utilisation des termes. Les écoles divergent dans ces classifications. Nous en donnons ici celle des hanafites qui forment la majorité des musulmans sunnites. Ils distinguent entre quatre niveaux:

1) Sens littéral, explicite (*dalil al-'ibarah*)

Un terme a un sens primaire, voulu par le parleur, qu'on comprend dès la première lecture. Le Coran dit:

Ceux qui pratiquent de l'intérêt usuraire ne se tiennent au jour du Jugement dernier que comme se tient celui que le toucher de Satan a bouleversé. Cela, parce qu'ils disent: "La vente est tout à fait comme l'intérêt" Alors qu'*Allah a rendu licite la vente, et illicite l'intérêt* (2:275).

Ce verset comporte deux normes: la première concerne l'usure, et l'autre la vente. Le premier objectif de ce verset est de déclarer que l'usure est interdite, et on ne saurait la comparer à la vente, laquelle est licite. Ce verset cependant ne vise pas à rendre licite toute vente. En effet la vente est parfois illicite, comme lorsqu'elle porte sur du vin ou du porc.

2) Sens implicite (*dalil al-isharah*)

Au-delà du sens littéral, l'interlocuteur peut découvrir un deuxième sens, implicite, déduit du premier. Ainsi, le Coran dit:

Nous avons enjoint à l'homme de la bonté envers ses père et mère: sa mère l'a péniblement porté et en a péniblement accouché; *sa gestation et son sevrage durent trente mois* (46:15).

Nous avons commandé à l'homme la bienfaisance envers ses père et mère; sa mère l'a porté subissant pour lui peine sur peine: *son sevrage a lieu à deux ans* (31:14).

¹ Voir Partie II, chapitre I.I.3.C.

² Voir Partie II, chapitre I.III.5.

Le sens explicite du premier verset est que la gestation et le sevrage durent 30 mois, et celui du deuxième est que le sevrage dure 24 mois (deux ans). Les juristes ont déduit de ces deux versets que le minimum de la gestation est de six mois. C'est le sens implicite de ces deux versets lorsqu'ils sont mis l'un près de l'autre.

Le Coran dit:

Les mères, qui veulent donner un allaitement complet, allaiteront leurs bébés deux ans complets. Au père de l'enfant de nourrir ces mères et de les vêtir de manière convenable (2:233).

Le sens explicite de ce verset est d'imposer au père la nourriture et le vêtement des mères de leurs enfants. Les juristes en ont déduit que le père est le seul à prendre en charge ses enfants.

3) Sens symbolique (*dalil al-nas*)

Derrière le discours, le parleur entend faire passer un message qui va au-delà des termes qu'il utilise. Ainsi, le Coran dit:

Ton Seigneur a décrété: "n'adorez que Lui; et marquez de la bonté envers les père et mère: si l'un d'eux ou tous deux doivent atteindre la vieillesse auprès de toi; alors ne leur dis point: "Fi!" et ne les brusque pas, mais adresse-leur des paroles respectueuses" (17:23).

Ce verset prescrit le respect des parents auxquels on n'a pas le droit de dire "Fi". À plus forte raison, on n'a pas le droit de les frapper ou de les humilier.

Le Coran dit:

Ceux qui mangent injustement des biens des orphelins ne font que manger du feu dans leurs ventres (4:10).

Ce verset prescrit de ne pas manger des biens des orphelins et, par la même, de ne pas disposer de ces biens ou de les détruire. Cette norme signifie qu'il faut gérer correctement leurs biens.

4) Sens contextuel (*dalil al-muqtada*)

Certains termes ne peuvent pas être compris en tant que tels et doivent être interprétés selon leur contexte, en dévoilant le sous-entendu. Ceci dérive souvent du style lapidaire considéré comme signe d'éloquence dans la langue arabe. Ainsi, le Coran dit:

Vous sont interdites vos mères, filles, sœurs, tantes paternelles et tantes maternelles, filles d'un frère et filles d'une sœur, mères qui vous ont allaités, sœurs de lait, mères de vos femmes... (4:23).

Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui d'Allah, la bête étouffée (5:3).

Dans le premier verset, l'interdiction porte sur le mariage. Ce verset doit être compris comme suit: "Il vous est interdit *d'épouser* vos mères....". Dans le deuxième, l'interdiction porte sur la consommation. Il doit être compris comme suit: "Il vous est interdit *de manger* la bête trouvée morte, le sang, etc.".

Dans ce dernier exemple, on s'est demandé si l'interdiction ne devait pas être comprise dans un sens encore plus large, couvrant non seulement la consommation de la viande, mais aussi toute utilisation de produit qui en provient. Ainsi, certains juristes interdisent aussi bien la viande que la peau ou les poils provenant de la bête trouvée morte ou du porc.

5) Conflit entre ces différents sens

Il peut arriver que des normes aient différents sens. C'est aux juristes de trouver le sens le plus approprié pour les concilier. Ainsi, le Coran dit:

Quiconque tue par erreur un croyant, qu'il affranchisse alors un esclave croyant et remette à sa famille le prix du sang (4:92).

Mais le verset suivant dit:

Quiconque tue intentionnellement un croyant, sa rétribution alors sera l'Enfer, pour y demeurer éternellement (4:93).

Selon le sens explicite de ces deux versets, celui qui commet l'homicide par erreur est puni ici-bas, alors que celui qui commet l'homicide intentionnel ne sera puni que dans l'autre vie. Mais les juristes musulmans disent que le sens implicite du verset 4:93 prime sur le sens explicite. Le sens implicite est que celui qui commet un homicide intentionnel ne peut pas se dédouaner par la sanction précédente puisque sa punition est la damnation éternelle. Contre ce dernier en effet le Coran prescrit la loi du talion (2:178; 5:44; 17:33). Mais Al-Shafi'i (d. 820) estime que la sanction prévue par le verset 4:92 s'applique à plus forte raison à l'égard de celui qui tue intentionnellement.

VIII. Classification des formes impératives

Les juristes musulmans s'attardent sur le sens des formes impératives dans les normes musulmanes.

1) Forme impérative positive

La forme impérative positive (faites! ou autres formes d'injonction) signifie en principe un ordre, sauf si le contexte ou des indices indiquent le contraire. De ce fait, elle peut signifier:

- Un ordre obligatoire: "*Accomplissez* la prière, et *acquitez* l'aumône, et *inclinez-vous* avec ceux qui s'inclinent" (2:43).
- Une incitation (*nadb*): "Ceux de vos esclaves qui cherchent un contrat d'affranchissement, *concluez* ce contrat avec eux si vous reconnaissez du bien en eux" (24:33).
- Un conseil: "Ô les croyants! Quand vous contractez une dette à échéance déterminée, *mettez-la* en écrit; et qu'un scribe l'écrive, entre vous, en toute justice.... *Faites-en* témoigner par deux témoins d'entre vos hommes; et à défaut de deux hommes, un homme et deux femmes d'entre ceux que vous agréez comme témoins, en sorte que si l'une d'elles s'égare, l'autre puisse lui rappeler" (2:282).
- Une permission: "Ô les croyants! Ne profanez ni les rites du pèlerinage d'Allah, ni le mois sacré, ni les animaux de sacrifice, ni les guirlandes, ni ceux qui se di-

rigent vers la maison sacrée cherchant de leur Seigneur grâce et agrément. Une fois désacralisés, *chassez*" (5:2). La forme impérative *chassez* n'est pas un ordre, mais une permission.

- Une menace: "Ceux qui dénaturent le sens de Nos versets ne Nous échappent pas. Celui qui sera jeté au Feu sera-t-il meilleur que celui qui viendra en toute sécurité le Jour de la Résurrection? *Faites ce que vous voulez* car Il est Clair-voyant sur tout ce que vous faites" (41:40).
- Un défi: "Si vous avez un doute sur ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur, *tâchez* donc de produire une sourate semblable" (2:23).

Lorsqu'un ordre est lié à un délai, il est violé s'il n'est pas exécuté dans le délai. C'est le cas des cinq prières ou du jeûne du Ramadan. Si, par contre, il n'y pas de définition de délai, on est censé s'exécuter dans les meilleurs délais et mettre à profit le temps dont on dispose, personne ne pouvant garantir de rester en vie. Le Coran dit à cet égard: "Concourez au pardon de votre Seigneur" (3:133); "Rivalisez dans les bonnes œuvres" (2:148). Ainsi, en matière de pèlerinage, le Coran dit: "C'est un devoir envers Allah pour les gens qui ont les moyens, d'aller faire le pèlerinage de la Kaaba" (3:97). Tout musulman ayant les moyens doit faire le pèlerinage une fois dans sa vie, le plus rapidement possible. Faire le pèlerinage plusieurs fois n'est ni exclu ni obligatoire. Mais les juristes contemporains insistent que si on a les moyens, il vaut mieux secourir les pauvres que de dépenser son argent pour refaire le pèlerinage.

Sauf indication contraire, un ordre est censé être exécuté une seule fois au moins. Si l'ordre est lié à une cause, l'exécution doit être réitérée chaque fois que la cause se réalise, sauf cas d'impossibilité. Ainsi, le Coran dit: "Ô les croyants! Lorsque vous vous levez pour la prière, lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes" (5:6). Ici il faut faire les ablutions à chaque prière. Le Coran prescrit de couper la main en cas de vol. Mais une fois qu'on a coupé la deuxième main pour le deuxième vol, on n'a plus de main à couper.

L'ordre d'exécuter un acte implique aussi l'exécution des préparatifs de cet acte. Ainsi, le devoir de faire le pèlerinage implique le voyage à la Mecque. De même, le devoir de faire la prière communautaire implique le fait de se rendre à la mosquée. D'où l'adage juridique: "Ce sans quoi un devoir ne peut pas être exécuté est un devoir". Parfois, cependant l'ordre indique expressément l'exécution des préparatifs, comme c'est le cas des ablutions pour la prière. Toutefois, si le préparatif ne dépend pas de la personne, celle-ci n'est pas tenue de le réaliser. Ainsi, le musulman est tenu de faire la prière communautaire, mais cela exige la présence d'un nombre déterminé de personnes. Si ce nombre n'est pas réuni, le musulman n'est pas tenu de rassembler ceux qui manquent.

2) Forme impérative négative

La forme impérative négative (ne faites pas! ou autres modes d'injonction d'interdiction) signifie en principe une interdiction, sauf si le contexte ou des indices indiquent le contraire. De ce fait, elle peut signifier:

- Une interdiction: "*N'épousez pas* les femmes polythéistes tant qu'elles n'auront pas la foi!" (2:221).
- Une répugnance: "Ô les croyants: *ne déclarez pas* illicites les bonnes choses qu'Allah vous a rendues licites" (5:87).
- Un conseil: "Ô les croyants! *Ne posez pas* de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient" (5:101).
- Une règle d'étiquette: "*Ne donne pas* dans le but de recevoir davantage" (74:6).

IX. Règles juridiques relatives à la forme

Les juristes musulmans ont établi trois règles concernant le discours juridique:

1) Faire produire un effet à un terme est mieux que de le laisser sans effet

Cette règle est exprimée à l'article 60 de la *Majallah*. On estime que celui qui énonce un discours cherche à transmettre à son interlocuteur un sens. Or, si on peut admettre que parfois on parle pour parler, *a fortiori* on doit admettre qu'en règle générale tout discours a un sens. On s'efforcera donc de trouver le sens du discours au lieu de vider ce dernier de tout sens. À titre d'exemple, si un homme crée une fondation en faveur de ses enfants, mais que l'homme en question n'a plus d'enfants mais seulement des petits-enfants, on estimera alors que l'homme entendait désigner ces derniers pour ne pas annuler l'acte à défaut de destinataire.

2) Priorité de la création d'une situation nouvelle sur l'insistance

La répétition d'un terme ou l'utilisation de différents termes ayant un sens similaire peut signifier soit que la personne veut énoncer une autre idée, soit qu'elle veut insister sur la même idée. Les juristes musulmans estiment qu'il faut opter dans ce cas pour la première solution. Ainsi, le Coran dit:

Aucune âme ne portera le *péché* d'autrui, et à l'homme ne revient que ce *qu'il* a fait (53:38-39).

Des juristes estiment que le pronom relatif *que* renvoie à *péché*; il s'agit donc d'une répétition visant à renforcer l'idée de la responsabilité individuelle. Par conséquent, le verset est à comprendre comme suit: "Aucune âme ne portera le *péché* d'autrui, et à l'homme ne revient que le *péché* qu'il a fait". D'autres estiment qu'il est préférable d'interpréter le pronom *que* comme une nouvelle idée. Le verset est donc à comprendre comme suit: "*Aucune âme ne portera le péché d'autrui, et à l'homme ne revient que le mérite de ce qu'il a entrepris*".

Si un mari dit à sa femme: "Tu es répudiée, tu es répudiée, tu es répudiée", il faudrait en principe comprendre ces propos comme signifiant une triple répudiation, remplissant ainsi la condition de validité de la répudiation définitive. Par conséquent, il ne pourra plus la reprendre que s'il conclut un nouveau mariage comportant le consentement de la femme. Si, par contre, il prétend qu'il ne voulait qu'insister sur la volonté de répudier sa femme, alors la répudiation ne sera pas définitive et il pourra la reprendre avant la fin de sa retraite légale, sans nouveau mariage et sans le consentement de la femme.

3) On ne peut attribuer un dire à un silencieux

Cette règle est exprimée à l'article 67 de la *Majallah*. Elle signifie que le silence ne saurait en principe être interprété comme acquiescement sauf dans les cas où le silence est accompagné d'indices dont on peut déduire un sens. Ces cas exceptionnels sont classés en quatre catégories:

A) Silence accompagnant une autre norme indicative

Le Coran dit:

S'il n'a pas d'enfant et que ses père et mère héritent de lui, à sa mère alors le tiers (4:11).

Ce verset indique la part de la mère (un tiers), mais pas celle du père. Les juristes musulmans en déduisent que les deux tiers restants reviennent au père.

B) Silence lorsqu'il aurait fallu dire le contraire

Si quelqu'un garde le silence dans une affaire, cela indique que s'il voulait le contraire il l'aurait exprimé. Nous donnons ici quelques exemples:

Du temps de Mahomet on ne payait pas l'impôt légal concernant les légumes plantées autour de Médine pour les besoins familiaux, et on mangeait à sa table le *dab* (sorte de lézard). Les juristes interprètent le silence de Mahomet concernant ces deux pratiques comme acquiescement.

Si on demande à une jeune fille vierge son accord pour le mariage et qu'elle garde le silence, on estime ici que son silence vaut consentement.

Les défenseurs de la circoncision féminine disent que si Mahomet était contre cette pratique qui avait lieu dans son temps, il l'aurait condamnée. Or, d'après un récit attribué à Mahomet, il aurait enseigné à une circonciseuse la méthode de circoncire en lui prescrivant: "Coupe peu et n'exagère pas". Les opposants répliquent que cette coutume était enracinée dans la société de Mahomet et que ce dernier, ne pouvant pas l'éradiquer complètement, s'est limité à l'alléger avec l'espoir qu'elle disparaîtrait¹.

Du temps de Mahomet il y avait l'esclavage. Faut-il déduire de l'absence de condamnation de cette pratique de la part du Coran ou de Mahomet une légitimation? La majorité des juristes musulmans actuels disent que Mahomet ne pouvait pas abolir définitivement l'esclavage mais a prévu un mécanisme visant à réduire le nombre des esclaves et leur affranchissement. Mais malgré l'abolition de l'esclavage dans les pays musulmans, on trouve des défenseurs de cette pratique dans notre temps. C'est le cas d'Al-Mawdudi (d. 1979), le grand savant religieux pakistanais, qui, répliquant à un auteur niant l'esclavage dans l'islam, dit: "Est-ce que l'honorable auteur est en mesure d'indiquer une seule norme coranique qui supprime l'esclavage d'une manière absolue pour l'avenir? La réponse est sans doute non"².

¹ Voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 156-157.

² Al-Mawdudi: Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat, p. 64. Al-Mawdudi consacre les pages 63 à 109 pour traiter la question de l'esclavage et des relations sexuelles avec les captives.

C) Silence dans une affaire touchant les droits d'autrui

Un maître voit un incapable sous sa tutelle procéder à une transaction. On estime ici que le maître est consentant à cette transaction par son silence, sans quoi on devrait dire qu'il cherchait à tromper autrui en invoquant après la vente la minorité de l'auteur de la transaction. Un père qui voit son fils mineur détruire les biens du voisin et ne l'empêche pas, est censé consentir à l'acte de son fils et, par conséquent, il doit répondre du dommage causé par son fils. Si un voisin au bénéfice de droit de préemption ne dit rien lors de la vente, son silence signifie qu'il est d'accord de céder son droit.

D) Silence dans les expressions coutumières

Dans certaines expressions on recourt à des formules lapidaires qu'il faut interpréter dans le sens connu par l'usage. Ainsi, si quelqu'un dit: "J'achète à mille et un dinars", cela signifie qu'il achète à mille dinars et un dinar.

Chapitre III. Les objectifs du droit musulman

I. Importance des objectifs

Nous avons vu plus haut les règles linguistiques qui servent à saisir la portée des normes juridiques et à les interpréter. À côté de l'interprétation linguistique, il existe une interprétation téléologique (ou interprétation selon la *ratio legis*) qui consiste à déterminer le sens d'une disposition en partant du but poursuivi et de l'intérêt protégé. On estime en effet que les normes n'ont pas été établies au hasard, et que derrière ces normes il y a un objectif suprême voulu par le Législateur, qui est la réalisation du bien de la société et de l'individu.

En droit moderne, on revient aux travaux préparatoires et aux mémoires explicatifs pour découvrir la raison derrière la loi. Le juriste musulman, lui, dispose des recueils de la Sunnah, des biographies de Mahomet, des exégèses du Coran et d'ouvrages spécifiques consacrés aux "causes de la révélation". En outre, les juristes musulmans ont fourni un grand effort de théorisation pour déterminer les objectifs suprêmes du droit musulman.

La différence entre la conception musulmane et la conception laïque sur ce point se cristallise autour de l'idée que la *ratio legis* (raison de la loi) en droit positif est déterminé par le législateur humain, alors que la *ratio legis* en droit musulman est établie par le législateur divin. Tandis que le législateur humain est toujours tenu de motiver ses normes, le législateur divin ne l'est pas, ou, tout au moins, ses logiques ne sont pas toujours évidentes. Certains penseurs musulmans estiment qu'on ne peut se baser sur les objectifs des normes du fait que Dieu est souverain dans sa décision et n'est pas tenu de les motiver. C'est la question que nous verrons en premier lieu.

II. Objectifs du droit musulman entre négation et affirmation

Selon les ash'arites, il est futile de vouloir chercher un objectif derrière les normes religieuses. Ils invoquent à cet effet le Coran qui indique:

Il n'est pas interrogé sur ce qu'Il fait, mais ce sont eux qui devront rendre compte de leurs actes (21:23).

Les ash'arites ajoutent que si les actes de Dieu étaient motivés par des considérations quelconques, cela signifierait que Dieu avait connaissance de ces considérations et était tenu de les prendre en compte. Il ne serait donc pas libre de ses décisions.

Ils avancent aussi l'argument selon lequel toute personne qui entreprend un acte pour un objectif, parvient à la perfection par la réalisation de cet objectif. Or, Dieu est parfait en soi et ne dépend de rien pour l'être. Il faudrait donc interpréter les versets qui comportent des motivations de façon allégorique ou bien les rattacher aux conséquences qui résulteraient du non-respect de ces normes.

Les maturidites, les hanbalites et les mu'tazalites affirment l'existence d'objectifs derrière les normes religieuses. Ils invoquent en premier lieu le fait que de nombreux versets indiquent clairement l'objectif qui les régit. À titre d'exemple:

Nous ne t'avons envoyé qu'en miséricorde pour l'univers (21:107).

Récite ce qui t'est révélé du Livre et accomplis la prière. En vérité la prière préserve de la turpitude et du blâmable (29:45).

C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie, ô vous doués d'intelligence, ainsi atteindrez-vous la piété (2:179).

Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent (51:56).

Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués de se défendre - parce que vraiment ils sont lésés; et Allah est certes capable de les secourir (22:39).

Si on nie l'existence d'objectifs, cela signifie que Dieu agit par distraction, ce qui est contraire à ce qu'affirme le Coran:

Ce n'est pas par jeu que Nous avons créé le ciel et la terre et ce qui est entre eux. Si Nous avions voulu prendre une distraction, Nous l'aurions prise de Nous-même, si vraiment Nous avions voulu le faire (21:16-17).

Quant au verset 21:23 susmentionné, il signifie qu'il n'existe aucune force extérieure à Dieu et plus forte que lui qui peut le juger pour ses actes.

Les partisans du recours aux objectifs de la loi rejettent l'argument selon lequel la motivation des actes réduit la liberté de Dieu, car la motivation, ici, provient de Dieu lui-même, en vertu de sa propre connaissance et elle n'est pas dictée par des forces extérieures ou d'une loi naturelle qui lui échappe.

Ils rejettent aussi l'argument selon lequel la motivation réduit la perfection de Dieu. En motivant ses actes, Dieu ne le fait pas pour parvenir à la perfection. Il n'en a pas besoin et il agit par pur altruisme envers sa création, comme le reflet de sa profonde sagesse et miséricorde.

Ils ajoutent que la négation des objectifs équivaut à la suppression de la loi elle-même car le juriste ne saurait déduire les normes sans recourir aux objectifs.

III. Classification des intérêts

Le droit musulman a pour objectif (*maqasid*) de sauvegarder des intérêts (*masalih*) que les juristes classent en trois catégories:

1) Intérêts indispensables (*masalih daruriyyah*)

Les juristes musulmans ont identifié cinq intérêts indispensables, sans lesquels la vie humaine ne peut se dérouler sainement, et dont l'absence entraîne le désordre, la corruption et la perte de l'Au-delà. Ces intérêts sont par ordre de priorité:

- A) La préservation de la religion (*din*). La religion vient en tête dans l'échelle des priorités en droit musulman. Dans ce but, le droit musulman prescrit les devoirs auxquels le musulman doit se soumettre: la profession de la foi (Il n'y a pas de dieu autre que Dieu, et Mahomet est le messenger de Dieu), les prières, le jeûne, l'aumône légale, le pèlerinage et la guerre sainte pour répandre la foi. Il garantit la liberté religieuse: "Nulle contrainte en religion! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement. Donc, quiconque mécroit au Rebelle tandis qu'il croit en Allah saisit l'anse la plus solide, qui ne peut se briser" (2:256). En même temps il punit de mort celui qui abandonne l'islam ou tente de détourner un musulman de sa foi, estimant que "la perversion est plus grave que le meurtre" (2:190).
- B) La préservation de la vie (*nafs*). Après la religion, vient la protection de la personne humaine des atteintes à sa vie et à son intégrité physique. Le droit musulman prévoit à cet égard des sanctions sévères contre de telles atteintes: la loi du talion et le paiement du prix du sang. Il prive de l'héritage l'héritier qui tente à la vie du défunt. Il interdit aussi le suicide et le sanctionne par la perte dans l'autre vie.
- C) La préservation de la raison (*'aql*). La raison humaine doit être préservée pour que la personne ne nuise pas à soi-même et à la société et ne soit pas à la charge de cette dernière. Dans ce but, le droit musulman interdit la consommation du vin et des narcotiques afin que la personne reste en possession de ses capacités mentales.
- D) La préservation de la progéniture (*nasl*). La préservation de la progéniture est un moyen pour la préservation du genre humain, et la bonne éducation des enfants au sein de sa famille contribue à créer des liens sociaux entre les gens. De ce fait, le droit musulman règle le mariage et le protège, interdit l'adultère et l'accusation calomnieuse d'adultère. À ce titre, il punit sévèrement ces deux infractions.
- E) La préservation de la propriété (*mal*). Dans ce but, le droit musulman réglemente les transactions visant à acquérir la propriété, prévoit l'amputation de la main du voleur pour protéger la propriété privée, prescrit les dommages-intérêts en faveur de la victime, et impose l'interdiction judiciaire des personnes irresponsables ou irréfléchies pour qu'ils ne dilapident pas leurs biens. Il veille au partage des biens, interdit l'accaparement des produits de consommation et condamne l'exploitation d'autrui par l'usure.

2) Intérêts nécessaires (*masalih hajiyyah*)

Ce sont les intérêts dont les être humains ont besoin pour mener une vie facile et confortable, et pour les aider à supporter les responsabilités et les difficultés de la vie. Pour préserver ces intérêts, le droit musulman réglemente le contrat de vente et de bail, dispense le voyageur et le malade du devoir du jeûne du Ramadan, autorise la chasse, ferme la porte aux tentations qui peuvent conduire à la débauche en interdisant aux hommes de se mêler aux femmes et de les embrasser et en prescrivant le port du voile.

3) Intérêts d'amélioration (*masalih tahsiniyyah*)

Le droit musulman prévoit des normes dans le but de donner à l'homme une attitude plus acceptable et de lui faciliter la réalisation des intérêts indispensables. Ainsi, dans le domaine culturel, il prescrit pour la prière d'avoir une robe propre et de choisir une place propre. Dans les rapports entre êtres humains, il prescrit d'avoir bon caractère, de respecter l'étiquette, de ne pas insulter autrui, d'observer la discrétion, d'éviter les dépenses inutiles, de ne pas tromper autrui, de donner l'aumône au mendiant. Dans l'hypothèse d'une guerre sainte, il interdit de tuer les moines, les femmes et les enfants. Pour assurer la protection de la religion, il interdit à ceux qui ne sont pas compétents de consulter les livres sacrés des autres. Pour assurer la protection de la raison, il interdit la vente du vin dans les milieux musulmans même si les vendeurs et les acheteurs sont des non-musulmans. On se trouve ici donc en face de normes qui complètent les normes relatives aux intérêts indispensables et nécessaires.

4) Hiérarchie des intérêts

Les intérêts susmentionnés sont classés par ordre de priorité. Il faut commencer par assurer le respect des intérêts indispensables avant les intérêts nécessaires, et ces derniers avant les intérêts d'amélioration. À titre d'exemples,

- La préservation de la religion passe avant la préservation de la vie. Ainsi, on ne peut invoquer l'interdiction de tuer ou de se suicider pour ne pas participer à la guerre sainte ou pour ne pas mettre à mort un apostat.
- La préservation de la vie passe avant la préservation de la raison. Ainsi, si la soif met en danger la vie, il est permis de consommer du vin.
- La préservation de la vie passe avant la préservation des biens. De ce fait, si une personne a faim et risque de mourir, il a le droit de voler le bien d'autrui, quitte à le dédommager ultérieurement s'il en a les moyens.
- La préservation de la vie passe avant le respect des normes en rapport avec la progéniture. Ainsi, si une femme est malade, on permet à un homme de la soigner au cas où on ne trouve pas de femme-médecin.
- La préservation de la vie d'autrui passe avant la prière. Ainsi, si quelqu'un se noie, il faut renoncer à la prière à l'heure fixe pour le sauver. De même, on interdit aux soldats en guerre et aux femmes enceintes de jeûner.
- Pour faire la prière, le musulman doit se diriger vers la Mecque. Toutefois, s'il ne connaît pas la direction de la Mecque, cela n'est pas un prétexte pour ne pas

prier. L'obligation de base de faire la prière passe avant le respect de la norme complémentaire.

IV. Normes sans objectif apparent

Les juristes musulmans essaient toujours de relier les normes religieuses à un objectif acceptable par la raison; cependant, ils reconnaissent que certaines normes dérivent d'une volonté unilatérale de Dieu sans objectif apparent ou que la raison humaine est incapable de découvrir, tout au moins dans cette vie. C'est notamment le cas "des quantités légales" (*al-muqaddarat al-shar'iyah*), c'est-à-dire le nombre de gémissements dans la prière et de tours à faire autour de la Kaaba lors du pèlerinage, le pourcentage de la zakat, le nombre de fouets pour les différentes peines, les termes fixant le début des obligations. Ainsi, le Coran dit:

Quiconque d'entre vous constate la nouvelle lune du Ramadan, qu'il jeûne (2:185).

Accomplis la prière au déclin du soleil jusqu'à l'obscurité de la nuit (17:78).

La raison humaine ici est incapable de comprendre le lien entre la vue de la nouvelle lune et le jeûne ou le lien entre le déclin du soleil et la prière, ces deux actes culturels pouvant avoir été fixés à d'autres moments. De même, on ne sait pas pourquoi le musulman doit baiser la pierre noire lors du pèlerinage, acte qui pourrait évoquer un culte polythéiste. Le Calife 'Umar (d. 644) disait à cet égard que baiser la pierre noire n'apporte ni bien ni mal et donc relève des gestes futiles dont il se serait passé s'il n'avait pas vu Mahomet le faire. On obéit à un geste sans se poser des questions. Des penseurs musulmans, à la limite de l'orthodoxie, n'ont pas hésité à exploiter l'aberration de certaines normes. Ainsi, voyant la foule des musulmans tourner autour de la Kaaba, Ibn-al-Muqaffa' (d. 756) dit: "Personne d'eux ne mérite le qualificatif d'un être humain"¹.

Si une norme paraît incompréhensible pour la raison humaine ou contredit cette dernière, cela n'est pas une raison pour l'abolir ou la modifier. Il est possible de citer le cas de la circoncision féminine. Ceux qui sont opposés à cette pratique estiment qu'elle est contraire aux normes musulmanes et mettent en doute l'authenticité des récits de Mahomet qui la fondent. Les partisans rétorquent que les normes religieuses ne peuvent pas contredire la raison et la science, et que, si contradiction il y a, la priorité doit être accordée à la norme religieuse et considérer la raison comme faillible ou momentanément incapable de comprendre la norme religieuse; cependant, il arrivera un jour où la raison découvrira la sagesse profonde derrière la circoncision féminine. On retrouve le même raisonnement chez les fondamentalistes protestants en ce qui concerne la norme biblique relative à la circoncision masculine. On estime à cet égard que les chercheurs doivent partir de la prémisse que les normes religieuses, émanant d'un Dieu omniscient, ne peuvent pas se tromper et de ce fait la science humaine doit servir à confirmer la véracité de la norme religieuse et non pas à vérifier la véracité de la norme religieuse².

¹ Badawi: *Min tarikh al-ilhad fil-islam*, p. 83.

² Voir Aldeeb Abu-Sahlieh: *Circoncision*, p. 122-126 et 194-195.

On relèvera ici que la détermination de l'objectif derrière la norme est importante dans la logique juridique. Les juristes musulmans estiment qu'on ne peut recourir à l'analogie en faisant usage des normes dont l'objectif n'est pas saisissable.

La détermination d'une raison derrière une interdiction, ne signifie pas pour autant qu'en l'absence de cette raison l'interdiction disparaisse. Ainsi, l'interdiction de consommer du porc est expliquée parfois par le fait que le climat chaud ne permet pas de conserver sa viande. Peut-on alors permettre sa consommation dans un pays froid? De même, on explique la circoncision comme un moyen hygiénique pour les pays chauds et désertiques avec peu d'eau pour se laver. Peut-on alors l'abandonner dans un pays froid où les gens se lavent quotidiennement? Les juristes musulmans répondent à ces deux questions par la négative. Il s'agit là en fait de justifications *a posteriori* sans portée réelle sur l'application ou la non-application des ordres divins.

V. Mixité de l'avantage et du désavantage dans la réalisation des objectifs de la loi

La réalisation d'un intérêt prévu par la norme comporte pratiquement toujours un avantage et un désavantage. Ainsi, se nourrir pour sauvegarder la vie ou se marier pour ne pas commettre l'adultère comportent des désavantages: le devoir de travailler pour entretenir sa famille, et le devoir de subvenir aux besoins de sa femme pour pouvoir en jouir.

Les juristes musulmans indiquent que le Législateur divin ne vise pas le désavantage, mais l'avantage même si les deux sont liés. Le croyant ne doit pas faire des désavantages un objectif en soi. Ainsi, le droit musulman prescrit de prier dans la mosquée et de faire le pèlerinage à la Mecque, ce qui nécessite l'effort de quitter sa maison pour aller à la mosquée et d'entreprendre un voyage pour arriver à la Mecque. Certes, plus le chemin parcouru est long et pénible, plus le croyant a du mérite, mais le croyant ne doit pas de lui-même s'encombrer en choisissant le chemin le plus long pour arriver à la mosquée ou à la Mecque. Le musulman doit veiller à avoir une progéniture pour augmenter la nation musulmane, mais il ne doit pas pour autant faire du zèle au point de se ruiner complètement. On estime que l'exagération dans un devoir peut porter préjudice à l'accomplissement d'un autre devoir: celui qui exagère dans sa prière et ses jeûnes manque à son devoir d'entretenir sa famille. Cette norme est exprimée dans un dire fameux: "Dieu a un droit à ton égard, ta personne a un droit à ton égard et ta famille a un droit à ton égard: donne à chacun qui a un droit son dû". Une règle juridique dit: "La gêne est levée". Ce qui signifie que le croyant n'est pas tenu de remplir ses devoirs outre mesure au point de se mettre dans la gêne. On rapporte à cet égard qu'un musulman avait fait le vœu de jeûner en plein soleil. Mahomet lui dit d'accomplir le jeûne, mais de ne pas se mettre au soleil. Le Coran dit: "Nul ne doit supporter plus que ses moyens" (2:233); "Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité" (2:286). On signala à Mahomet que certains de ses adeptes jeûnaient sans relâche, restaient éveillés toute la nuit pour prier et s'abstenaient du mariage. Il dit alors: "Par Dieu, je le crains plus que qu'il n'importe qui parmi vous, mais je jeûne et je romps

le jeûne, je prie et je dors, et je me marie. Celui qui refuse ma manière d'agir ne fait pas partie de ma communauté".

Au cas où on serait confronté à deux désavantages, il faudrait choisir le moindre. Ainsi, si une poule du voisin avale votre perle, vous pouvez exiger que la poule soit tuée pour en sortir la perle, mais vous devez en même temps dédommager le propriétaire de la poule. D'où la règle juridique: "De deux maux on choisit le moindre" (*Majallah*, article 29).

Si l'accomplissement d'un devoir peut conduire à un interdit, il est préférable de renoncer à ce devoir. Dans cette optique, il est du devoir d'un musulman de prier dans la mosquée le vendredi. Néanmoins, si la mosquée a été construite par un groupe sectaire visant à diviser la communauté, alors il faudrait renoncer à la prière dans cette mosquée. On retrouve cet exemple dans le Coran (9:107-108). De même, si une personne doute qu'une femme est la sienne ou celle d'un autre, il doit s'abstenir d'en approcher. Le Coran dit: "Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez. Cela afin de ne pas faire d'injustice" (4:3). La règle dans ce domaine est énoncée comme suit: "La préservation d'un mal prime sur la réalisation d'un profit" (*Majallah*, article 30).

Si on est en face d'un désavantage privé et d'un autre désavantage touchant la communauté, les juristes musulmans disent qu'il faut assumer le désavantage privé. C'est la raison pour laquelle on porte préjudice contre le délinquant afin de sauvegarder les intérêts de la communauté; on permet d'utiliser des soldats musulmans comme projectile contre l'ennemi si cela peut sauver la communauté; on vend de force la nourriture accaparée par une personne privée afin de nourrir la communauté; on interdit au forgeron d'avoir un magasin parmi d'autres magasins qui risquent de s'enflammer. D'où la règle juridique: "Il faut supporter le dommage privé pour empêcher un dommage public " (*Majallah*, article 26).

VI. Intention dans la réalisation des objectifs de la loi

Le croyant doit dans ses actes avoir à l'esprit la volonté d'accomplir les objectifs recherchés par le Législateur. De cette manière, celui qui prie doit avoir l'intention de remplir son devoir religieux afin d'élever son esprit, de s'éloigner des vices et de recevoir la récompense dans l'autre vie. Pourtant, il peut aussi accomplir ses prières parce qu'il s'agit d'un ordre divin, sans en connaître les autres finalités. Dans ce cas, il fait comme le malade qui, faisant confiance au médecin, suit son ordonnance sans connaître les composantes du médicament. En dépit de cette ignorance, il sera guéri. Au contraire, s'agissant de celui qui prie par hypocrisie pour se faire voir, ou sous l'effet de la contrainte, sa prière ne vaut rien. On estime que cette personne se moque des normes religieuses en les utilisant pour un autre but que celui pour lequel elles ont été établies, chose que le Coran condamne: "Ne prenez pas en moquerie les versets d'Allah" (2:231). Une règle juridique dit à cet égard: "Point de récompense que par l'intention".

Toutefois, l'intention n'est pas nécessaire pour que les actes soient valides avec des effets juridiques. En effet, les normes musulmanes ont des objectifs religieux et

temporels: garantir le salut de l'âme dans l'Au-delà, et assurer la bonne marche dans la vie d'ici-bas. Ainsi, le droit musulman prescrit la prière et le jeûne du Ramadan, et interdit d'abandonner la religion ou de voler. L'État doit veiller au respect de ces normes. Si une personne prie ou jeûne par peur du pouvoir, on ne peut pas lui reprocher de ne pas se conformer aux objectifs religieux de la prière. Si l'apostat déclare son repentir par peur d'être tué, on tiendra compte de ce repentir, sans scruter sa sincérité. Si le voleur rend l'objet volé, on ne regardera pas s'il le fait par peur ou par repentir. Sur le plan religieux, le voleur n'a de mérite que s'il agit par respect des normes religieuses et en signe de repentir. Sur le plan juridique, ce qui compte c'est le fait de rendre l'objet à son propriétaire. Pour autant, on estime que la réalisation formelle des obligations comporte en soi des intérêts non négligeables en ouvrant la porte au repentir, en poussant les gens au bien, en interdisant la désobéissance à l'ordre et en bridant la témérité à commettre les délits.

L'intention peut avoir un effet juridique: si quelqu'un tire une lance contre un lion afin de sauver un homme poursuivi par le lion, et que la lance manque sa cible et tue l'homme, le tireur ne sera pas considéré comme coupable parce que son intention était bonne. Par contre, s'il tire une lance contre un homme pour le tuer, mais touche un lion qui le poursuit, on condamnera le lanceur même si son geste était profitable à l'homme qu'il voulait tuer. Si quelqu'un presse le raisin pour en faire du vin, il commet un acte illicite. En revanche, s'il le presse pour en faire du vinaigre, son acte n'est pas illicite. Celui qui vend une arme à quelqu'un en sachant que ce dernier avait l'intention de tuer un innocent, commet un acte illicite. La règle juridique dit à cet égard: "Les affaires dépendent des intentions" (*Majallah*, article 2). Cette règle provient d'un récit de Mahomet qui dit: "Les actes dépendent des intentions, et toute personne reçoit selon son intention".

Il existe des situations où le terme est utilisé sans vouloir son sens. Une règle juridique énonce que: "Les contrats dépendent des intentions et du sens, et non pas des termes ou des formes" (*Majallah*, article 3). On distingue entre quatre situations:

- 1) Quelqu'un prononce un mot, mais sans avoir l'intention de le prononcer étant en état de sommeil, d'évanouissement ou d'ébriété. Il peut aussi avoir l'intention de prononcer le mot, mais sans avoir l'intention du sens étant ignorant de ce dernier (enfant, répétant un mot sans le comprendre, lisant ou dictant un texte en le comprenant mais sans l'approuver). Dans ces cas, on ne tient pas compte des mots, qui sont sans intention. Toutefois, certains juristes estiment qu'il faut tenir compte des mots de l'homme ivre de façon coupable pour le punir et l'amener à ne pas récidiver.
- 2) Quelqu'un peut avoir l'intention de prononcer le mot tout en le comprenant mais faisant semblant d'y adhérer, par plaisanterie. Les juristes distinguent entre trois situations:
 - Plaisanterie en matière cultuelle: si quelqu'un apostasie par plaisanterie, il est traité comme tel et puni pour apostasie. Le non-musulman qui fait profession de foi en plaisantant, est considéré comme ayant agi sérieusement, et sa profession est valable aux yeux de la loi. Le Coran dit:

Si tu les interrogeais, ils diraient très certainement: vraiment, nous ne faisons que bavarder et jouer. Dis: est-ce d'Allah, de Ses versets et de Son messager que vous vous moquiez? Ne vous excusez pas: vous avez bel et bien rejeté la foi après avoir cru (9:65-66).

- Plaisanterie en matière matrimoniale: Mahomet dit:

Dans trois choses, le sérieux est pris pour du sérieux, et la plaisanterie pour du sérieux: le mariage, la répudiation et la reprise de la révocation de la répudiation.

Dans ces trois cas précis, la plaisanterie est prise comme si elle était du sérieux.

- Plaisanterie dans les autres actes: la plaisanterie est sans effet en matière de vente, de bail, de fermage, de gage, de caution ou de cession.
- 3) Quelqu'un peut avoir l'intention de prononcer le mot tout en le comprenant mais faisant semblant d'y adhérer, par contrainte. La majorité des juristes estiment que le contrat dans ce cas n'est pas valide. D'autres estiment que le contrat est valide si le contractant y consent une fois la contrainte terminée.
 - 4) Enfin, quelqu'un peut avoir l'intention de prononcer le mot tout en le comprenant et en y adhérant. Ici, on tient compte du terme avec tous ses effets juridiques, en lui donnant son vrai sens à moins qu'il y ait des indices que son utilisateur visait le sens allégorique. Ainsi, si quelqu'un dit: "Je t'offre ce livre contre 20 francs", on comprendra qu'il s'agit non pas de donation, mais de vente. Certains juristes cependant ne permettent le sens allégorique que s'il n'y a pas de contradiction entre ce dernier et le vrai sens. Ainsi, le mariage est valide si on utilise aussi bien le terme "Je t'octroie ma fille en mariage, ou "Je te l'offre", ou "Je te la vends", ou "Je t'en fais une aumône". Par contre, il n'est pas valide si on utilise le terme "Je te la prête", ou "Je la dépose chez toi", ou "Je te la loue", ou "Je te la lègue".

VII. Ce qui mène au devoir est un devoir, et ce qui mène à l'interdit est interdit

1) Ce qui mène au devoir est un devoir

Les normes légales imposent des devoirs. Pour y parvenir, il faut parfois entreprendre des démarches qui ne sont pas toujours prévues par la loi religieuse, mais déduites du devoir lui-même.

Par exemple, le Coran prescrit de faire ses prières quotidiennes. Pour que les prières soient valides, il faut qu'elles soient précédées par des ablutions:

Ô les croyants! Lorsque vous vous levez pour la prière, lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes; passez les mains mouillées sur vos têtes; et lavez-vous les pieds jusqu'aux chevilles. Si vous êtes pollués, alors purifiez-vous; mais si vous êtes malades, ou en voyage, ou si l'un de vous revient du lieu où il a fait ses besoins ou si vous avez touché aux femmes et que vous ne trouviez pas d'eau, alors recourez à la terre pure, passez-en sur vos visages et vos mains (5:6).

Le but de ces ablutions est d'être en état de pureté. Pour y parvenir, les juristes musulmans exigent que la personne soit circoncise, estimant que le prépuce retient l'urine et que la simple ablution ne suffit pas à l'enlever. Cette exigence n'est pas prévue par le Coran, mais elle est déduite du devoir de se purifier - argument rejeté par ceux qui estiment que la propreté n'est exigée que dans la mesure du possible. Pour la même raison, les auteurs contemporains interdisent l'utilisation de la manucure des ongles car elle empêche de faire l'ablution correctement.

Le Coran prescrit le pèlerinage à la Mecque. Pour ce faire, il faut entreprendre un voyage et préparer ce dont on a besoin pour y parvenir. Ceci n'est pas prévu par le Coran, mais cela se déduit du devoir initial.

Il est interdit de consommer du vin. Nonobstant cette prohibition, il est du devoir de la personne de sauvegarder sa vie. Si celle-ci est en danger de mort à cause de la soif et que la seule boisson disponible est le vin, consommer du vin devient alors un devoir.

Les juristes musulmans ont forgé une règle juridique qui dit à cet égard: "Ce qui mène au devoir est un devoir". Ceci correspond approximativement à l'expression "Celui qui veut la fin veut les moyens". Le corollaire de la règle susmentionnée est la suivante: "Ce qui mène à un interdit est interdit".

2) Ce qui mène à l'interdit est interdit

Les juristes musulmans traitent de ce principe sous le titre de *sad al-dhara'i'* (fermeture des prétextes). Certains le considèrent comme une des sources du droit, ce qui signifie qu'il détermine l'attitude à adopter. Selon ce principe, il faut interdire un acte licite qui risque d'aboutir à un acte illicite. Cette norme est exprimée par le récit suivant de Mahomet:

Le licite est clair, et l'illicite est clair, et entre les deux, il existe des zones floues que beaucoup de gens ignorent. Celui qui évite les zones floues sauvegarde sa religion et son honneur, et celui qui s'y approche ressemble au berger qui fait paître son troupeau autour du feu risquant continuellement d'y tomber.

Les juristes musulmans distinguent entre quatre hypothèses:

- 1) Si une voie vicieuse dans sa nature mène à des interdits, elle est prohibée. Ainsi, l'adultère est en soi un acte vicieux, et cet acte conduit à d'autres interdits comme la mélangé des liens familiaux et la perte de la progéniture. Pareillement, la consommation du vin est en soi un acte vicieux, et il conduit à la perte de la raison. Ces actes sont interdits pour eux-mêmes et pour ce qu'ils provoquent.
- 2) Si une voie permise risque parfois de conduire à un interdit, elle reste permise. Ainsi, le voyageur est dispensé de jeûner le mois du Ramadan ou de faire ses prières de façon régulières. On estime ici que le voyage provoque une fatigue qui empêche l'accomplissement normal du devoir. Cette dispense est accordée à tous même si, parfois, cela peut concerner une personne pour qui le voyage ne provoque pas la fatigue, comme c'est le cas d'un roi voyageant de façon luxueuse.

Le témoignage est requis dans certains actes. Bien qu'il puisse parfois être faux, on ne peut l'exclure complètement, mais on peut récuser le témoignage de quelqu'un qui n'est pas équitable ('*adl*).

Afin d'éviter la tentation et la débauche, le droit musulman prescrit le voile aux femmes. Par exception, il permet à un homme de regarder le visage de sa fiancée, estimant que cela sert un intérêt, même si cela risque parfois de mener à la débauche.

- 3) Si une voie permise conduit, avec grande probabilité, à un interdit, elle est interdite. On trouve cette situation dans le Coran qui dit:

N'injuriez pas les divinités qu'ils invoquent, en dehors d'Allah, car par agressivité, ils injurieraient Allah, dans leur ignorance (6:108).

Le Coran abhorre les idoles des polythéistes. Il est donc permis de les insulter. Pourtant, de telles insultes risquent de provoquer la colère des idolâtres et de les pousser à insulter Dieu à leur tour. De ce fait, le Coran interdit d'insulter les idoles.

Il est permis de construire des mosquées, mais la construction des mosquées sur des tombes risque de les transformer en lieu d'adoration des morts. De ce fait, il est interdit de construire les mosquées sur les tombes. On remarquera cependant que la mosquée des Omeyyades à Damas contient la tombe de Jean Baptiste qui fait l'objet de culte de la part des musulmans.

Faire le pèlerinage est un devoir, mais il est interdit à la femme de se rendre en pèlerinage si elle n'est pas accompagnée par un proche parent pour protéger son honneur et éviter la débauche. De la même façon, la mixité est interdite dans les écoles et les universités saoudiennes par peur que cette mixité conduise à la débauche. Pour la même raison, certains wagons du métro du Caire sont réservés aux femmes.

Le droit musulman prescrit la sauvegarde de la raison. Bien que la consommation modérée du vin ne porte pas atteinte à la raison, elle est interdite par crainte de l'excès.

Jusqu'où peut-on aller? Doit-on interdire la plantation de la vigne parce que le raisin risque d'être utilisé pour produire du vin interdit par le Coran? La majorité des juristes ont répondu par la négative, car l'utilité de la vigne l'emporte sur le risque.

- 4) Si une voie permise est utilisée dans une mauvaise intention elle est interdite. Le Coran interdit à un homme qui a répudié sa femme de façon définitive de la reprendre avant que la femme n'ait épousé un autre (2:230). Parfois, le premier mari se met d'accord avec un homme pour qu'il épouse sa femme et la répudie (sans consommation du mariage) afin qu'il puisse la reprendre. On estime ici que ce mariage prétexte est illicite du point de vue de la religion, même si, sur le plan légal, aucune sanction n'est prévue à son égard. Le droit musulman prescrit le paiement annuel d'un impôt sur la fortune. Pour éviter ce paiement, certains font don (fictif) de leur fortune en fin d'année et la reprennent par la suite. Ici

aussi l'acte est illicite. Nous sommes ici face au phénomène des ruses dont nous parlerons dans le chapitre VI de cette partie.

Chapitre IV.

Le contenu de la norme

I. Qualification de l'acte prévu par la norme

Par déduction des sources du droit musulman, les juristes musulmans ont classé les actes en cinq catégories.

1) Acte obligatoire (*wajib*, *fard*)

C'est ce que le Législateur ordonne de faire de manière ferme et sans équivoque. Celui qui n'obtempère pas est puni ici-bas; et celui qui le fait, a du mérite dans l'Au-delà. Celui qui nie son caractère obligatoire, devient mécréant (*kafir*), et celui qui l'abandonne par négligence, devient pécheur (*fasiq*). Parmi les actes obligatoires, on peut citer les versets coraniques suivants:

Ô les croyants! On vous a prescrit le jeûne comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous, ainsi atteindrez-vous la piété, pendant un nombre déterminé de jours (2:183-184).

Accomplissez la prière, et acquittez l'aumône! (2:43).

Qu'ils fassent les circuits autour de l'Antique Maison (22:29).

Remplissez l'engagement, car on sera interrogé au sujet des engagements (17:34).

On divise les actes obligatoires en différentes catégories dont nous indiquons les plus importantes:

A) Acte obligatoire en fonction de son objet

L'obligation peut être désignée (*wajib mu'ayyan*): c'est l'obligation spécifique demandée de la personne. Celle-ci n'en est acquittée que si elle l'exécute elle-même. Ainsi, la personne est tenue de prier ou de jeûner, et ne peut pas remplacer la prière ou le jeûne par un autre acte. L'obligation peut également laisser le choix entre différentes possibilités (*wajib mukhayyar*):

Lorsque vous rencontrez au combat ceux qui ont mécru frappez-en les cous. Puis, quand vous les avez dominés, enchaînez-les solidement. Ensuite, c'est soit la libération gratuite, soit la rançon, jusqu'à ce que la guerre dépose ses fardeaux (47:4).

Allah ne vous sanctionne pas pour la frivolité dans vos serments, mais Il vous sanctionne pour les serments que vous avez l'intention d'exécuter. L'expiation en sera de nourrir dix pauvres, de ce dont vous nourrissez normalement vos familles, ou de les habiller, ou de libérer un esclave. Quiconque n'en trouve pas les moyens devra jeûner trois jours. Voilà l'expiation pour vos serments, lorsque vous avez juré. Et tenez à vos serments. Ainsi, Allah vous explique Ses versets, afin que vous soyez reconnaissants! (5:89).

Ainsi, selon le premier verset, l'imam a le choix entre la libération gratuite des prisonniers ou contre rançon. Selon le deuxième verset, celui qui manque à son serment a le choix entre nourrir dix pauvres, les vêtir ou libérer un esclave. S'il ne fait aucun, il devient coupable, mais il peut les cumuler.

Il est, par contre, interdit de cumuler certaines obligations. Ainsi, si l'imam meurt, la collectivité doit choisir un imam parmi les candidats; elle ne peut en choisir plusieurs.

B) Acte obligatoire en fonction de sa détermination

L'obligation peut être déterminée (*wajib muhaddad*). Entre dans cette catégorie l'obligation de faire les cinq prières selon les modalités prescrites, de payer la dîme ou le prix du sang selon la quantité prévue par la loi, et de s'acquitter du prix de vente, du loyer ou des dettes selon le montant qui est dû. Lorsqu'une obligation déterminée relève des droits des personnes, elle peut être réclamée en justice.

L'obligation peut être indéterminée (*wajib ghayr muhaddad*). Entre dans cette catégorie l'obligation de dépenser dans la voie de Dieu, de s'entraider dans le bien, de nourrir le pauvre, de secourir la personne dans le besoin. Cette obligation ne peut être réclamée devant la justice. De cette façon, un mendiant ou l'État ne peut intenter un procès contre celui qui ne donne pas une aumône.

Les juristes musulmans divergent sur la qualification de la pension en faveur de l'épouse et des proches parents. Certains estiment qu'il s'agit d'une obligation indéterminée exigible seulement si le juge l'ordonne, à partir de la date du jugement. D'autres disent qu'il s'agit, au contraire, d'une obligation déterminée exigible même pour la période qui précède le jugement.

En règle générale, l'État devrait pouvoir réclamer en justice la dîme, mais dans les États qui ont fixé des impôts, seuls ces derniers peuvent être réclamés, le paiement et la quantité de la dîme restant à la discrétion des croyants.

C) Acte obligatoire en fonction du destinataire

L'obligation peut être individuelle (*wajib 'ayni*): c'est l'acte que le législateur exige d'une personne, comme faire la prière ou s'abstenir de commettre l'adultère.

Peut-on déléguer à autrui une obligation personnelle? Les juristes musulmans distinguent entre différentes catégories:

- Il n'est pas possible de déléguer à autrui de prier ou de jeûner à la place de l'obligé, ces actes culturels étant un moyen d'éprouver la personne et de réduire les passions.
- Certaines obligations individuelles comportent un aspect physique et un autre financier. C'est le cas du pèlerinage. Si une personne est capable physiquement et financièrement de faire le pèlerinage, elle doit l'entreprendre elle-même. Si elle est handicapée physiquement mais capable financièrement, elle peut payer une autre personne pour faire le pèlerinage à sa place.
- Il est possible de déléguer autrui dans les obligations individuelles qui ont un aspect uniquement financier. Ainsi, si quelqu'un paie la dette d'une autre personne, celle-ci en est libérée.

L'obligation peut être communautaire (*wajib kifa'i*: obligation de suffisance): cette obligation est imposée à la communauté. Si une partie des musulmans, compétente et en nombre suffisant, s'en acquitte, l'autre partie en est déchargée. Dans le cas contraire, c'est toute la communauté qui devient pécheresse: le capable parce qu'il a manqué à son devoir, et l'incapable pour n'avoir pas incité le capable à le faire. On donne comme exemple de l'obligation communautaire: laver le mort, le mettre dans un linceul et prier pour lui, ainsi que d'avoir un juge, un mufti et d'autres professionnels dont la communauté a besoin. Il n'est pas demandé à chaque musulman d'être un juge, mais la communauté musulmane se doit d'en avoir un.

Une obligation collective peut devenir individuelle si la personne sollicitée est seule ou lorsqu'elle a été chargée d'y procéder. Ainsi, s'il n'existe dans une communauté qu'un seul médecin ou si le médecin se trouve en face d'un malade, il est tenu individuellement de le soigner. Si un nageur assiste à une noyade, il est tenu individuellement de sauver la personne en danger. Le médecin et le nageur ne peuvent dans ces cas se croiser les bras sous prétexte que d'autres pourraient faire le travail.

Comment qualifier la guerre sainte? S'agit-il d'un devoir individuel auquel chacun doit participer, ou d'un devoir de suffisance, dont n'est tenue qu'une partie déterminée de la population, à savoir l'armée? L'Azhar a considéré que la guerre sainte contre les Américains et les Anglais qui agressent l'Irak est un devoir individuel. Tout musulman doit s'opposer à cette agression.

D) Acte obligatoire en fonction du temps d'acquiescement

Certaines obligations peuvent être exécutées en tout temps (*wajib mutlaq*), mais de préférence le plus vite possible parce que personne ne connaît la durée de sa vie. C'est le cas du vœu de jeûner, de l'expiation due à la suite d'un parjure, du jeûne en remplacement des jours de Ramadan qu'on a manqués pour des raisons valables, et du pèlerinage qui doit être fait une fois dans la vie.

D'autres obligations doivent être exécutées à temps déterminé (*wajib mu'qqat* ou *muqayyad*): c'est le cas des cinq prières, du jeûne du Ramadan et du pèlerinage qui doivent être accomplis, sauf raison valable, dans le temps fixé par la loi religieuse. Celui qui fait la prière avant ou après son heure, jeûne avant ou après le mois de Ramadan, fait le pèlerinage avant ou après les dates fixées n'a pas accompli son devoir. Et s'il a manqué à ce devoir pour des raisons valables, il doit s'en acquitter à un autre moment. Mahomet dit à cet égard: "Celui qui s'endort sans prier ou oublie de prier, doit le faire lorsqu'il s'en rappelle".

E) Acte obligatoire en fonction de l'exhaustivité du temps

L'obligation peut être à temps déterminé exhaustif (*mudayyaq*). Ainsi, l'obligation de jeûner le mois de Ramadan comporte tout le mois de Ramadan. On ne peut y effectuer un autre jeûne.

L'obligation peut aussi être à temps déterminé large (*muwassa'*): ainsi le musulman est tenu de faire la prière pendant l'heure de midi. Mais il est possible d'accomplir en plus de la prière de midi, une autre obligation puisque la prière de midi ne couvre pas tout le temps durant lequel on fait la prière de midi.

Il y a aussi des obligations hybrides (*dhu shabhayn*). Ainsi, on ne peut faire qu'un seul pèlerinage par année, mais durant cette année il est possible d'accomplir d'autres obligations que le pèlerinage.

2) Acte recommandé (*mustahab, mandub, sunnah*)

L'acte recommandé est celui que le Législateur recommande ou ordonne sans que ce soit d'une manière catégorique. Celui qui accomplit un acte recommandé est loué sur Terre et récompensé dans l'Au-delà; celui qui ne le fait pas n'est ni blâmé sur terre ni puni dans l'Au-delà. Un acte est considéré comme recommandé en fonction de la formulation adoptée et du contexte. Ainsi, en matière de dette, le Coran dit:

Ô les croyants! Quand vous contractez une dette à échéance déterminée, mettez-la en écrit... Mais si vous êtes en voyage et ne trouvez pas de scribe, un gage reçu suffit. S'il y a entre vous une confiance réciproque, que celui à qui on a confié quelque chose la restitue (2:282-283).

De ce verset, il ressort qu'il est recommandé de rédiger une reconnaissance de dette et, à défaut de scribe, de prendre un gage. Toutefois, ceci n'est pas obligatoire s'il y a une confiance mutuelle entre le débiteur et le créancier. De même, le Coran recommande l'affranchissement des esclaves, sans forcer la main au maître:

Ceux de vos esclaves qui cherchent un contrat d'affranchissement, concluez ce contrat avec eux si vous reconnaissez du bien en eux; et donnez-leur des biens qu'Allah vous a accordés! (24:33).

On peut aussi citer comme exemple l'exhortation de donner l'aumône ou de nourrir un pauvre. Les juristes musulmans divisent les actes recommandés en différents degrés dont nous citons les plus importants:

A) Actes constituant une tradition prophétique affirmée (*sunnah mu'akkadah*)

Il s'agit d'actes fortement recommandés. Entrent dans cette catégorie les actes qui complètent les obligations religieuses comme le fait d'appeler à la prière et d'accomplir cette dernière en communauté. Il en est de même pour les actes accomplis par Mahomet de façon presque régulière comme se gargariser lors de l'ablution ou lire quelques passages du Coran lors de la prière. Celui qui néglige une telle obligation fera l'objet de reproche.

Les actes recommandés peuvent être obligatoires sur le plan communautaire. Ainsi, il est recommandé de faire l'appel à la prière ou de prier en commun. Néanmoins, une communauté ne saurait renoncer complètement à de tels actes. Les juristes qui considèrent la circoncision masculine et féminine comme actes recommandés et non obligatoires, prévoient la guerre contre la communauté qui y renoncerait collectivement. Ainsi, le Cheikh de l'Azhar Jad-al-Haq (d. 1996), citant un juriste classique, écrit dans une fatwa:

Si une contrée cesse, d'un commun accord, de pratiquer la circoncision masculine et féminine, le chef de l'État lui déclare la guerre car la circoncision fait

partie des rituels de l'islam et de ses spécificités. Ce qui signifie que la circoncision masculine et féminine sont obligatoires¹.

Le mariage est un acte recommandé pour l'individu, mais obligatoire pour la communauté. Si tous y renoncent, cela porte atteinte à la religion.

B) Actes surérogatoires (sunnah za'idah ou nafilah)

Entrent dans cette catégorie les actes que Mahomet a parfois faits et parfois négligés. C'est le cas de l'aumône aux pauvres, du jeûne de lundi, des deux génuflexions en plus de celles requises. Celui qui imite Mahomet dans ces gestes démontre son profond attachement à lui, et acquiert un mérite dans l'Au-delà. Mais si une personne ne le fait pas, cela ne lui sera pas reproché puisque ces gestes ne sont pas obligatoires.

C) Actes ordinaires de Mahomet (sunnah 'adiyyah)

Entrent dans cette catégorie les actes que Mahomet avait accomplis en vertu de sa nature humaine, comme sa manière de manger, de boire, de marcher ou de dormir. Suivre le modèle de Mahomet dans ces domaines est un acte méritoire, mais celui qui ne s'y conforme pas ne fera pas l'objet de reproche. Ces actes font partie de la bonne conduite et des bonnes manières, mais ils ne sont pas nécessaires en soi.

Les juristes se sont posés la question de savoir si une personne est tenue de pour suivre un acte recommandé lorsqu'elle l'a commencé. Les hanafites répondent par la positive. Ils citent ici le Coran: "Ô vous qui avez cru! Obéissez à Allah, obéissez au Messenger, et ne rendez pas vaines vos œuvres!" (47:33). Ils ajoutent que faire un vœu n'est pas obligatoire, mais celui qui le fait en est tenu envers Dieu. Celui qui commence une bonne action fait en quelque sorte un vœu dont il doit s'acquitter.

3) Acte interdit (haram, mahdhur)

Un acte interdit est un acte punissable ici-bas et dans l'Au-delà, et récompensé dans l'Au-delà s'il n'est pas accompli. Cette interdiction est exprimée de différentes manières par le Coran.

De façon explicite:

Vous sont interdites vos mères, filles, sœurs, tantes paternelles et tantes maternelles, filles d'un frère et filles d'une sœur, mères qui vous ont allaités, sœurs de lait, mères de vos femmes (4:23).

Les femmes divorcées doivent observer un délai d'attente de trois menstrues; et il ne leur est pas permis de taire ce qu'Allah a créé dans leurs ventres, si elles croient en Allah et au Jour dernier (2:228).

Par l'interdiction de s'approcher:

On vous a permis, la nuit du jeûne, d'avoir des rapports avec vos femmes [...]. Cohabitez donc avec elles [...]; mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit. Mais ne cohabitez pas avec elles pendant que vous êtes en re-

¹ Voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annexe 6.

traite rituelle dans les mosquées. Voilà les lois d'Allah: ne vous en approchez donc pas (2:187).

N'approchez point la fornication. En vérité, c'est une turpitude et quel mauvais chemin! (17:32).

Par l'ordre de s'en abstenir:

Abstenez-vous de la souillure des idoles et abstenez-vous des paroles mensongères (22:30).

Par la menace en cas de désobéissance:

Ceux qui mangent injustement des biens des orphelins ne font que manger du feu dans leurs ventres. Ils brûleront bientôt dans les flammes de l'Enfer (4:10).

Ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage (24:4).

Les juristes musulmans divisent les actes interdits en deux catégories:

A) Actes interdits en eux-mêmes (*al-haram li-dhatih*)

Un acte peut être interdit pour lui-même, *ab initio* (*ibtida'an*), ne produisant aucun effet juridique, en raison de la gravité de ses conséquences dommageables pour la personne ou la société, comme le fait de consommer du vin, de manger du porc, de commettre l'adultère, de tuer quelqu'un, etc.

Les actes interdits ne produisent pas les effets qu'ils ont normalement. Ainsi, les rapports adultérins et le mariage incestueux ne produisent pas des liens de parenté ou des droits successoraux, le vol ne procure pas la propriété. Si quelqu'un tue une parenté, il ne peut hériter de lui.

Les actes interdits peuvent être autorisés en cas de nécessité absolue. Ainsi, si on risque de mourir de soif ou de faim, on peut consommer du vin et manger du porc dans les limites qui empêchent la mort.

B) Actes interdits pour une cause incidente (*al-haram li-'aridah ou li-ghayrih*)

Un acte peut être licite en soi mais subir, par la suite, une interdiction en raison d'un élément extérieur. Entre dans cette catégorie la prière dans une robe volée, la vente pendant l'appel à la prière du vendredi, le mariage avec une femme répudiée trois fois pour la rendre licite à son mari, et la vente camouflant une stipulation d'intérêts.

Des juristes font prévaloir le côté licite sur celui illicite dans ces actes, estimant qu'ils donnent lieu à des devoirs imparfaits et à des contrats viciés, mais qui ne sont toutefois pas nuls. Cependant, d'autres estiment que ces actes sont illicites et sans effets juridiques.

Les actes interdits pour une cause incidente sont autorisés en cas de simple gêne (et non pas pour nécessité). Ainsi, le médecin peut regarder la nudité d'une femme pour la soigner.

4) Acte réprouvé ou répugnant (*makruh*)

Un acte peut être réprouvé, répugnant, déconseillé, ou détestable, tout en étant permis et non punissable. Ne pas le faire est préférable. Celui qui s'en abstient est loué et acquiert un mérite dans l'Au-delà, et celui qui ne s'en abstient pas peut être blâmé. C'est donc l'opposé de l'acte recommandé. On déduit cette qualification de la formule utilisée par le Coran ou les récits. Ainsi, le Coran dit:

Ô vous qui avez cru! Quand on appelle à la prière du vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez tout négoce. Cela est bien meilleur pour vous, si vous saviez! (62:9).

Selon ce verset faire des affaires pendant la prière communautaire du vendredi est un acte répugnant. On considère aussi comme honteux le fait de prier au bord de la route ou dans la salle de bain. Entre dans cette catégorie la répudiation. Mahomet dit: "La répudiation est l'acte licite le plus détestable". Certains législateurs arabes ont sanctionné les répudiations inconsidérées en imposant une compensation à la femme lésée, compensation que certains juristes contestent du fait qu'elle limite le droit reconnu par le Coran au mari de répudier sa femme.

5) Acte permis, licite (*mubah, halal, ja'iz*)

Il s'agit de tout acte que le Législateur laisse la personne libre d'accomplir ou non. Ni récompense ni châtement ne sont liés à ces actes. Ceci dérive d'un texte qui exclut la critique face à un comportement:

Vous sont permises, aujourd'hui, les bonnes nourritures. Vous est permise la nourriture des Gens du Livre, et votre propre nourriture leur est permise (5:5).

Il n'y a pas d'empêchement à l'aveugle, au boiteux, au malade, ainsi qu'à vous-mêmes de manger dans vos maisons, ou dans les maisons de vos pères, ou dans celles de vos mères, ou de vos frères, ou de vos sœurs, ou de vos oncles paternels, ou de vos tantes paternelles ou de vos oncles maternels, ou de vos tantes maternelles, ou dans celles dont vous possédez les clefs, ou chez vos amis. Nul empêchement à vous, non plus, de manger ensemble, ou séparément (24:61).

Il vous est interdit la chair d'une bête morte, le sang, la viande de porc et ce sur quoi on a invoqué un autre qu'Allah. Il n'y a pas de péché sur celui qui est contraint sans toutefois abuser ni transgresser, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux (2:173).

Ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses: celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours. Passé ce délai, on ne vous reprochera pas la façon dont elles disposeront d'elles-mêmes d'une manière convenable (2:234).

Ou d'un texte permettant un comportement:

Vous est permise la bête du cheptel (5:1).

Ou d'un ordre signifiant la permission:

Quand vous êtes désacralisés, livrez-vous à la chasse! (5:2).

Quand la prière est achevée, dispersez-vous sur la terre, et recherchez quelques effets de la grâce d'Allah, et invoquez beaucoup Allah afin que vous réussissiez (62:10).

Certains actes sont obligatoires en soi, mais ils laissent une certaine liberté dans les modalités de leur accomplissement. Ainsi, une personne est libre dans le choix de la femme et du temps du mariage et des relations sexuelles, et elle est libre dans le choix de la nourriture et du temps de manger. Cependant, il est illicite de renoncer à ces actes de façon définitive.

6) Classification des hanafites

Les hanafites divisent l'acte obligatoire en deux catégories:

- Obligation *fard*: lorsque la norme qui la prescrit provient d'une source certaine et univoque (*dalil qat'i al-thubut wal-dalalah*), comme c'est le cas de l'obligation de faire la prière qui est prescrite par le Coran. Le Coran dit: "Récitez ce qui vous est possible du Coran" (73:20). Ce qui signifie que le musulman pendant sa prière doit réciter un passage du Coran. Est nulle la prière de celui qui ne le fait pas.
- Obligation *wajib*: lorsque la norme provient d'une source incertaine ou équivoque. Ainsi, un récit unique dit: "N'a pas fait de prière celui qui ne récite pas le premier chapitre du Coran". Selon les hanafites, la récitation du premier chapitre n'est pas une condition de validité de la prière. Il suffit pour que la prière soit valide que la personne récite un passage quelconque du Coran, comme le dit le verset 73:20 susmentionné.

Cette distinction a une conséquence juridique chez les hanafites: celui qui nie le devoir de faire un acte *fard* devient mécréant, contrairement à celui qui nie le devoir de faire un acte *wajib*.

Les hanafites divisent aussi les actes répugnants en deux catégories:

- Acte répugnant interdit (*makruh tahrim*): certains récits uniques (donc incertains) de Mahomet interdisent des actes tels que demander la main d'une femme déjà fiancée à un autre, ou vendre un bien déjà promis à un autre acheteur.
- Acte répugnant de préférence (*makruh nazahah*): ainsi, Mahomet interdit de manger la viande des chevaux parce qu'on en a besoin pour la guerre. Il est préférable de s'en abstenir, mais on ne peut faire des reproches à celui qui le fait.

7) Classification d'Al-Shatibi

Al-Shatibi (d. 1388) ajoute une catégorie entre le licite et l'interdit, qu'il appelle *actes laissés ouverts sans réglementation* ('*afuw*'). Parfois, on demandait à Mahomet ce qu'il fallait faire, il répondait: '*afuw*': laissé ouvert à votre choix. Le Coran dit à cet égard:

Ô les croyants! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient. Si vous posez des questions à leur sujet, pendant que le Coran est révélé, elles vous seront divulguées. Allah les laissa ouvertes ('*afa Allah 'anha*); Allah est Pardonneur et Indulgent (5:101-102).

Le Coran va jusqu'à exiger des musulmans trop curieux d'offrir une aumône avant de poser une question (58:12). Mahomet aurait dit dans le même sens: "Le plus coupable parmi les musulmans est celui qui pose des questions sur des choses qui n'étaient pas interdites et le sont devenues à la suite de sa question". À quelqu'un qui lui demandait s'il fallait faire le pèlerinage chaque année, Mahomet répondit: "Je jure par celui qui a mon âme entre ses mains que si je vous répondais par oui, le pèlerinage deviendrait obligatoire et vous ne pourriez pas alors l'accomplir".

On donne comme exemple d'acte laissé ouvert le fait d'avoir des relations sexuelles avec une femme en ignorant qu'elle était interdite pour cause de parenté. Une fois qu'il a connaissance du lien de parenté, son acte devient illicite, mais on ne saurait qualifier son acte de licite pendant la période où il l'ignorait.

8) Circonstance de la qualification

Un acte peut être qualifié de différentes manières selon les circonstances. Ainsi, le mariage est une Sunnah confirmée pour une personne normale ayant la capacité matérielle de se marier et confiant dans le fait qu'il traitera sa femme avec équité. Il est obligatoire si la personne risque de tomber dans l'adultère en restant célibataire. Il est répugnant si le mari craint l'iniquité. Il est interdit lorsque le mari est certain de traiter sa femme injustement. De même, le legs est obligatoire lorsqu'il porte sur un acte obligatoire, recommandé lorsqu'il porte sur un acte recommandé, interdit lorsqu'il porte sur un acte interdit, répugnant lorsqu'il porte sur un acte répugnant, et permis lorsqu'il porte sur un acte permis.

II. Éléments constitutifs d'un acte

Une norme peut établir des éléments constitutifs d'un acte. La validité ou la nullité d'un tel acte en dépend. Les juristes parlent de *hukm wad'i*: norme positive. Ces éléments constitutifs sont: la cause, la condition et l'absence d'empêchement.

1) Cause (*sabab*)

Étymologiquement, le terme *sabab* signifie la corde. Le Coran dit:

Celui qui pense qu'Allah ne le secourra pas dans l'ici-bas et dans l'Au-delà, qu'il tende une corde (*sabab*) jusqu'au ciel, puis qu'il la coupe, et qu'il voie si sa ruse va faire disparaître ce qui l'enrage (22:15).

C'est donc ce qui lie deux objets l'un à l'autre. Les juristes musulmans définissent la cause comme suit:

L'attribut évident et constant que le Législateur a identifié comme étant l'indication ou la cause immédiate d'un jugement de telle sorte que, si la cause est présente cela nécessite l'application d'un jugement, et si elle n'est pas présente le jugement ne s'applique pas.

Ils distinguent entre deux catégories de causes:

A) Cause indépendante de la volonté de la personne chargée

Le Coran dit:

Quiconque d'entre vous constate la nouvelle lune de Ramadan, qu'il jeûne! (2:185).

Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants: au fils, une part équivalente à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, même plus de deux, à elles alors deux tiers de ce que le défunt laisse. Et s'il n'y en a qu'une, à elle alors la moitié. Quant aux père et mère du défunt, à chacun d'eux le sixième de ce qu'il laisse, s'il a un enfant. S'il n'a pas d'enfant et que ses père et mère héritent de lui, à sa mère alors le tiers. Mais s'il a des frères, à la mère alors le sixième, après exécution du testament qu'il aurait fait ou paiement d'une dette (4:11).

Il vous est interdit la chair d'une bête morte, le sang, la viande de porc et ce sur quoi on a invoqué un autre qu'Allah. Il n'y a pas de péché sur celui qui est contraint sans toutefois abuser ni transgresser, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux (2:173).

Selon le premier verset l'apparition de la nouvelle lune indiquant le début du mois de Ramadan est la cause dont découle le devoir de jeûne. Selon le second, le lien de parenté est la cause de l'héritage. Selon le troisième, la contrainte est la cause de pouvoir consommer ce qui est normalement interdit.

B) Cause dépendante de la volonté de la personne chargée

Le Coran dit:

Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtement de la part d'Allah (5:38).

La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet (24:2).

Dans ces deux versets, le vol est la cause de l'amputation de la main du voleur, et l'adultère est la cause des coups de fouet. De même, le contrat du mariage, de la vente ou du bail est la cause des conséquences qui en découlent.

Les juristes musulmans estiment que le lien entre la cause et l'effet est déterminé par Dieu. L'homme ne peut pas rompre ce lien par sa propre volonté. Ainsi, on ne peut pas hériter s'il n'y a pas de lien de parenté, tout comme on ne peut pas priver quelqu'un de son héritage s'il y a un lien de parenté. De même, on ne peut pas couper la main s'il n'y a pas vol, tout comme on ne peut pas ne pas la couper en cas de vol. Une cause produit son effet, et pas d'effet sans cause.

2) Condition (*shart*)

Les juristes musulmans définissent la *condition* comme suit:

L'attribut évident et constant dont l'absence entraîne la non-application du jugement, mais dont la présence ne conduit pas nécessairement à son application.

Ainsi, la présence d'un mariage valide est une condition préalable à un divorce. Si le mariage n'est pas valide, il n'y a pas lieu de prononcer le divorce. Toutefois, tous les mariages valides ne donnent pas forcément lieu à des divorces. De même, faire des ablutions est une condition préalable à l'accomplissement de la prière; néanmoins, il est tout à fait possible de faire des ablutions et de ne pas accomplir de prière. Les juristes musulmans distinguent entre deux catégories de conditions:

A) Conditions légales (*shart shar'i*)

Les conditions peuvent être fixées par le Législateur. Elles constituent un élément nécessaire pour la réalisation d'un acte. Ainsi, il est nécessaire de se laver pour accomplir la prière valablement. Dans ce cas, l'ablution est un acte extérieur à la prière. Lorsque l'acte fait partie constituante de l'acte, on parle de *ruk'n* (base) et non pas de condition. Ainsi, l'inclinaison et la prosternation constituent une partie intégrante de la prière et non pas une condition de la prière.

La condition légale se divise en deux catégories:

- Condition complémentaire à une cause: ainsi le témoignage est une condition pour le contrat de mariage qui est la cause du mariage. De même, l'intention (*ta'ammud*) est une condition pour le meurtre qui est la cause du châtement.
- Condition complémentaire à un acte causatif: la mort du défunt et la survie de l'héritier sont deux conditions pour l'héritage qui, à son tour, est fondé sur le lien de mariage ou la parenté.

B) Conditions conventionnelles (*shart ja'li*)

Les parties peuvent inclure des conditions dans leurs actes. On distingue dans cette catégorie de conditions:

- Les actes qui admettent toute condition: en ce cas, les actes restent valides quelle que soit la condition imposée par l'intéressé. C'est le cas du testament, du mandat, des cessions, des obligations votives.
- Les actes qui admettent une condition convenante: c'est le cas des garanties ou la permission de commerce à un mineur.
- Les conditions suspensives (*mu'allaq*): le Législateur a établi des contrats pour produire leurs effets par le consentement inconditionnel et le choix absolu sans hésitation. C'est le cas des contrats synallagmatiques comme la vente ou le mariage. Si ces contrats sont accompagnés de condition suspensive, ils deviennent nuls.
- Les conditions restrictives (*muqayyad*): ainsi une personne peut épouser une femme à condition qu'il habite avec elle dans la maison de son père ou à condition qu'il ne la sorte pas d'une localité donnée.
- Les conditions supplémentaires: il s'agit des conditions qui remettent l'application d'un contrat à une période ultérieure. Ainsi, on peut conclure un contrat de bail qui entre en vigueur dans trois mois. Le contrat est valide *ab initio*, mais avec effet ultérieur.
- Les conditions d'accompagnement: certaines conditions sont rajoutées à des actes pour la réalisation d'intérêts les concernant, sans qu'ils fassent dépendre la conclusion du contrat de ces conditions. Ainsi, une femme peut dire à l'homme: "Je t'épouse si tu ne me sors pas du Caire". Dans ce cas, selon les hanafites, le contrat reste valable si cette condition n'est pas respectée à moins que la conclusion du mariage soit absolument liée à sa réalisation. Pour les hanbalites, une telle condition est valide sauf preuve contraire, et l'ayant droit peut demander la dissolution du mariage en cas de non-respect.

3) Empêchement (*mani'*)

C'est ce qui empêche la réalisation de la norme ou de la cause:

- L'empêchement de la réalisation de la norme: la norme prescrit que la parenté ou le mariage ont pour effet la possibilité d'hériter. Cependant, si une personne est d'une autre religion que le défunt ou s'il intente à la vie de ce dernier, il n'y a pas lieu d'hériter.
- L'empêchement de la cause: pour payer la dîme, il faut que les biens soient d'un certain montant. Mais si la personne a des dettes, celles-ci empêchent le paiement de la dîme.

On remarquera ici qu'une chose peut être à la fois une cause, une condition et un empêchement. Ainsi, la foi est une cause pour la récompense, une condition pour avoir des obligations et un empêchement pour l'application de la loi du talion lorsque la victime du musulman est un non-musulman. Tous les juristes musulmans en conviennent, à l'exception des hanafites.

4) Validité et invalidité des actes

Les juristes musulmans classent les actes en actes valides (*sahih*) et actes invalides (*batil*). Les actes valides sont ceux accomplis selon la manière prescrite par le Législateur et lorsque sont réunis les éléments essentiels et les conditions légales stipulés par lui. Par contre, si un élément essentiel ou une condition légale fait défaut, ces actes sont considérés comme invalides. Les actes valides produisent les effets prévus par la loi. Ainsi, lorsqu'on contracte un mariage de façon valide, cela rend licite les rapports sexuels et impose des devoirs entre les époux. Si, au contraire, ce contrat n'est pas valide, il n'est pas suivi des effets susmentionnés.

Les hanafites font intervenir une troisième classification. Ils distinguent entre les actes valides, les actes invalides et les actes viciés (*fasid*). Ils considèrent comme viciés les actes dont un élément non essentiel fait défaut. De tels actes produisent certains effets juridiques. À titre d'exemple, une vente conclue par un fou est une vente invalide, mais une vente conclue sans qu'ait été fixé le prix de la chose vendue est considérée comme acte vicié qui produit le transfert de propriété, le prix étant fixé ultérieurement. Est considéré comme vicié le mariage conclu sans témoins. S'il n'y a pas eu consommation, le contrat est nul et sans effets. S'il y a eu consommation, les deux époux sont séparés mais la femme a droit au douaire et doit respecter la retraite légale; en outre, l'enfant qui en est issu est rattaché à son père.

Cette triple distinction des hanafites se limite aux transactions temporelles. Les actes culturels sont soit valides soit nuls. En ce qui concerne les transactions temporelles, les hanafites plaident *in favorem contractu* autant que possible pour sauvegarder les intérêts des gens.

III. Objet de la norme (*al-mahkum fih*)

1) Objet précis et possible de la norme

La norme juridique a une portée. Elle vise un acte ou un comportement qu'elle veut faire respecter. Ainsi, le Coran dit:

Ô les croyants! Remplissez fidèlement vos engagements (5:1).

Ô les croyants! Quand vous contractez une dette à échéance déterminée, mettez-la par écrit (2:282).

Ne tuez pas vos enfants pour cause de pauvreté (6:151).

Le Législateur demande dans ces trois versets à ce qu'on respecte les engagements, il recommande de mettre une dette en écrit, et il interdit de tuer les enfants pour cause de pauvreté.

Pour qu'un acte ou un comportement fasse l'objet d'une norme, il faut qu'il soit clairement décrit pour que la personne, à laquelle s'adresse la norme, puisse l'accomplir parfaitement. Certains actes sont énoncés par le Coran dans des termes généraux, sans précision. Ainsi, le verset 2:43 dit: "Accomplissez la prière". Cet ordre n'a pas de sens parce qu'il n'est pas précis. Les juristes recourent alors à la Sunnah de Mahomet pour savoir ce qu'on entend par la prière et ses modalités.

Ensuite, il faut que la personne chargée d'accomplir l'acte soit au courant de l'existence de l'ordre. On parle alors de "ce qui est nécessairement connu". On estime à cet égard que tout musulman se trouvant en terre d'islam est supposé connaître ce qui est nécessaire en matière de normes religieuses. Ceci correspond à l'adage: "Nul n'est censé ignorer la loi".

Enfin, il faut que l'acte objet de la norme soit possible à accomplir: à l'impossible, personne n'est tenu.

L'impossibilité peut être intrinsèque, comme le fait de demander à quelqu'un de faire deux choses contradictoires en même temps: dormir et être réveillé en même temps, ou encore se trouver dans deux lieux différents simultanément.

L'impossibilité peut aussi être extrinsèque, comme voler de ses propres forces sans moyens mécaniques, soulever une montagne, marcher lorsqu'on est handicapé, ou faire ce qui échappe à tout contrôle. Ainsi, on ne peut pas demander à quelqu'un d'être plus grand que ce qu'il est, de cesser de respirer ou de rougir.

Constitue une impossibilité le fait de demander à quelqu'un à ce qu'un tiers fasse un devoir. Ainsi, on ne peut demander à quelqu'un que son frère paie l'impôt, ou que son père fasse la prière. Tout au plus, on peut lui demander de leur conseiller de le faire, mais on ne peut pas le tenir pour responsable s'ils ne le font pas.

2) Interprétation des normes impossibles

Si les juristes musulmans se sont attardés sur ces détails, c'est parce que le Coran et la Sunnah semblent donner des ordres impossibles à exécuter. Ils se sont alors efforcés de les interpréter à la lumière des règles précédentes. Voici quelques exemples:

- Mahomet dit: "Ne te mets pas en colère!". Les juristes estiment que ce récit n'interdit pas la colère, chose impossible, mais met en garde contre les conséquences néfastes d'un comportement colérique. Il incite la personne à se retenir en cas de colère. Mahomet dit à cet égard: "Le juge ne doit pas prononcer un jugement pendant sa colère". Il incite aussi à éviter ce qui peut provoquer la colère.

- Mahomet dit: "Sois, devant Dieu, la victime et non le meurtrier!". Ceci pourrait être compris comme une incitation à se faire tuer, ce qui est contre l'instinct de survie. Les juristes l'interprètent dans le sens qu'il ne faut pas agresser autrui.
- Le Coran dit: "Ne vous tourmentez pas au sujet de ce qui vous a échappé, et ne vous exultez pas pour ce qu'Il vous a donné" (57:23). Ceci semble interdire la tristesse et la joie, qui sont des sentiments naturels. Les juristes disent que ce verset doit être interprété comme signifiant qu'il ne faut pas se laisser emporter par la tristesse ou par la joie jusqu'à en oublier la raison et la pudeur.

Chapitre V.

Le destinataire et le bénéficiaire de la norme

I. Destinataire de la norme

Selon le droit musulman, lorsque Dieu établit une norme, il le fait pour deux raisons:

- 1) Améliorer la vie terrestre du destinataire de la norme et le préparer pour l'autre vie. Nous renvoyons le lecteur au chapitre sur les objectifs du droit musulman¹.
- 2) Empêcher que le destinataire de la norme prétexte qu'il n'en a pas eu connaissance:

Il y a des messagers dont Nous t'avons raconté l'histoire précédemment, et des messagers dont Nous ne t'avons point raconté l'histoire - et Allah a parlé à Moïse de vive voix - en tant que messagers, annonciateurs et avertisseurs, pour qu'après la venue des messagers il n'y ait pour les gens point d'argument devant Allah. Allah est Puissant et Sage (4:164-165).

Voici un Livre béni que Nous avons fait descendre - suivez-le donc et soyez pieux, afin de recevoir la miséricorde - pour que vous ne disiez point: "On n'a fait descendre le Livre que sur deux peuples avant nous, et nous avons été inattentifs à les étudier. Ou que vous disiez: "Si c'était à nous qu'on avait fait descendre le Livre, que nous aurions certainement été mieux guidés qu'eux" (6:155-157).

Pour qu'une personne soit chargée du respect d'une norme, elle doit pouvoir la comprendre, avoir la capacité de l'assumer et ne pas avoir d'empêchement à sa capacité.

1) Compréhension (*fihm*) de la langue de la loi

Chaque pays publie ses lois dans la langue officielle. Les traductions des lois ne font pas foi. Pour les musulmans, l'arabe constitue la langue officielle du droit musulman. Le Coran dit:

Tels sont les versets du Livre explicite. Nous l'avons fait descendre, un Coran en langue arabe, afin que vous raisonniez (12:1-2).

Nous avons fait descendre le Coran sous forme de loi en langue arabe (13:37).

¹ Voir Partie III, chapitre III.

Nous t'avons révélé un Coran en langue arabe, afin que tu avertisses la Mère des cités (la Mecque) et ses alentours (42:7; voir aussi 20:113; 26:195; 39:28; 41:3; 43:3; 46:12).

Connaître la langue arabe est une composante de la compréhension du droit musulman. Une partie de la branche des fondements du droit est consacrée à la structure de cette langue en tant qu'instrument d'interprétation des normes juridiques, comme on l'a vu dans le chapitre II de cette partie. Le Coran, les recueils de la Sunnah et tous les traités de droit musulman classique sont écrits en langue arabe. Les traductions, aussi parfaites soient-elles, ne peuvent dispenser le juriste musulman des versions en langue d'origine. Cependant, le Coran dit que son message s'adresse à tous:

Nous ne t'avons envoyé qu'en miséricorde pour l'univers (21:107).

Qu'on exalte la Bénédiction de Celui qui a fait descendre le Livre de Discernement sur Son serviteur, afin qu'il soit un avertisseur à l'univers (25:1).

D'autre part, le Coran charge les musulmans de répandre ses normes:

Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront (3:104).

Pour réconcilier le particularisme de la langue arabe et l'universalisme du message musulman, les juristes musulmans estiment qu'il faut répandre partout la langue arabe. Et c'est une des raisons pour laquelle la langue arabe est vite devenue la *lingua franca* dans les pays du Proche-Orient, de l'Afrique du Nord et de l'Andalousie qui avaient pourtant leurs propres langues nationales. À défaut de pouvoir répandre la langue arabe partout, il faut que les musulmans arabes apprennent les langues des autres pour pouvoir leur enseigner l'islam. L'accès à la norme est une condition pour être tenu responsable du respect de cette norme. Khallaf écrit à cet égard:

Une personne ne comprenant pas la langue du Coran, ne pouvant accéder à son message et ne disposant pas de traduction de ce texte dans sa langue, et à qui on n'a pas expliqué le message de l'islam dans la langue qu'elle comprend, ne peut être considérée comme responsable aux yeux du droit musulman¹.

2) Capacité (*ahliyyah*)

La capacité est divisée en deux catégories:

A) Capacité d'obligation (*ahliyyat wujub*)

C'est l'aptitude de l'homme, dès son existence, quel que soit son âge ou son sexe, à avoir des droits ou des devoirs. Elle dure autant que dure la vie, voire au-delà de la mort, comme on le verra plus loin. Elle peut être:

- réduite: c'est l'aptitude à avoir des droits sans les devoirs, comme pour le fœtus;
- complète: c'est l'aptitude à avoir des droits et des devoirs. Elle commence après la naissance.

¹ Hallaf: Les fondements, p. 199.

B) Capacité d'action (*ahliyat al-ada'*)

C'est l'aptitude de l'homme d'entreprendre des actes ayant des effets. Elle peut être:

- réduite: c'est le pouvoir d'entreprendre des actes déterminés et pas d'autres: tel est le cas de l'enfant qui peut discerner (*mumayyiz*) lorsqu'il fait des transactions;
- complète: c'est le pouvoir d'entreprendre des actes ayant des effets complets sans dépendre de l'avis d'autres personnes.

C) Capacité selon les étapes de la vie humaine

Les juristes distinguent différentes étapes dans la vie d'une personne humaine, étapes en fonction desquelles les droits et les devoirs évoluent:

a) Vie intra-utérine (*janin*)

Elle s'étend de la conception à la naissance. Le législateur a reconnu au fœtus une capacité d'obligation réduite. L'existence de la personne vivante dans le sein de sa mère a pour effet de différer jusqu'à sa naissance le partage de l'héritage. Ainsi, il acquiert les avantages sans subir les désavantages, à condition qu'il naisse vivant.

b) Enfance (*siba*)

Elle s'étend de la naissance jusqu'à l'âge de 7 ans. L'enfant, durant cette période, a une capacité d'obligation complète. Il peut acquérir des droits et avoir des obligations envers les autres: hériter et donner en héritage, être entretenu et entretenir autrui, payer la dîme, répondre sur ses biens pour le dommage qu'il fait subir. Néanmoins, il n'a pas la capacité d'action: son tuteur est en charge de réclamer ses biens et de payer ce qu'il doit; ce qu'il dit ne compte pas pour lui, et s'il tue le *de cuius*, il n'est pas privé de l'héritage.

c) Puberté (*bulugh*)

Le Coran dit:

Éprouvez la capacité des orphelins jusqu'à ce qu'ils atteignent (*balaghu*) l'aptitude au mariage. Si vous ressentez en eux une bonne conduite (*rushd*), remettez-leur leurs biens (4:6).

Ce verset parle du moment où une personne atteint l'aptitude à se marier ou, plus précisément, à copuler. Cette aptitude dépend de phénomènes physiologiques: la capacité de pollution séminale chez le garçon, et les premières règles chez la fille. À partir de ce moment, la personne entre dans la puberté qui s'étend jusqu'à l'âge de discernement fixé selon les juristes entre 15 et 18 ans. Pendant cette durée, l'être humain a une capacité d'obligation complète, mais une capacité d'action réduite. Ainsi, ses transactions patrimoniales nuisibles sont nulles, et celles qui sont utiles sont, par contre, valables. La détermination de ce qui est utile et ce qui est inutile dépend de l'autorisation du tuteur. En ce qui concerne ses actes d'ordre religieux, ils sont valables. Ainsi, s'il devient musulman, sa conversion entre en ligne de compte sur le plan successoral et testamentaire: il ne peut pas hériter de ses parents non-musulmans et peut hériter des parents musulmans. Si sa femme est polythéiste, le mariage est dissous.

d) Discernement (*rushd*)

Le verset 4:6 susmentionné distingue entre deux étapes:

- Le *bulugh*, traduit généralement par puberté. De cette étape dépend la capacité de procréer, et donc de se marier.
- Le *rushd*, traduit par discernement ou bonne conduite. De cette étape dépend la capacité de disposer des biens. Elle s'étend de l'âge de 15, voire 17 ou 18 ans, jusqu'à la sénilité. Ici, l'homme dispose des deux capacités: d'obligation et d'action, à moins qu'il y ait un empêchement à la capacité.

e) Sénilité

Elle s'étend de 70 ans jusqu'à la mort. Cette étape est appelée la seconde enfance. Le vieillard, toutes les fois qu'il est dûment constaté qu'il est tombé en enfance, perd la capacité légale parfaite; il retombe, par conséquent, dans les conditions d'existence du pubère non émancipé. Il reste dans cette situation jusqu'à la fin de ses jours.

3) Absence d'empêchement à la capacité

Les empêchements qui peuvent limiter la capacité sont de deux ordres: célestes ou acquises:

A) Empêchements célestes (*'awarid samawiyyah*)

Ce sont les infirmités indépendantes de la volonté de l'homme.

a) Aliénation mentale ou folie (*junun*)

C'est la perte ou l'altération de la raison accompagnée d'agitations et de troubles d'un tel degré que l'homme ne s'aperçoit plus des limites de ce qui est considéré par la loi comme raisonnable et donc permis.

Le fou perd ici la capacité d'action mais continue à avoir la capacité d'obligation. Il est traité comme le mineur sans discernement. En cas de moments de lucidité, il est traité comme un raisonnable. Toute transaction est interdite à l'aliéné, et toutes les paroles qu'il prononce soit pour établir des contrats, soit pour faire connaître des situations légales, telles que le témoignage, etc., sont nulles, sauf les cas exceptionnels exceptionnels. Ainsi on admet la dénonciation faite par un aliéné d'action délictueuse où, quoique ne créant point de preuve, ses paroles peuvent servir d'indication et mettre les autorités compétentes sur la voie conduisant à la découverte des malfaiteurs qu'elles recherchent. L'aliéné est civilement responsable pour tout dommage qu'il peut occasionner aux autres; les ayants droit sont indemnisés au moyen de prélèvements opérés sur sa fortune. L'aliéné ne subit pas les peines légales, mais la réclusion et l'isolement sont ordonnés par Dieu pour le salut de l'aliéné et la sauvegarde de la société; les expiations ne lui incombent pas. Il ne peut frapper ses biens de mainmorte au profit des fondations pieuses ou d'utilité publique, ni faire des aumônes. En ce qui concerne les actions belles, telle que la foi, ou les actions laides, telle que l'impiété, le fou, étant inconscient, est considéré comme dépendant moralement de ses parents ou de son tuteur.

b) Démence ('ith)

C'est la diminution de la raison sans troubles et sans agitation. L'aptitude de discernement est inégale selon la personne. Le dément peut donc être proche de l'enfant avec discernement ou de l'enfant sans discernement, et traité en conséquence.

c) Sommeil (nawm) et évanouissement (ighma')

L'homme endormi (plongé dans le sommeil) ou évanoui est déchargé de l'exécution immédiate de ses devoirs pieux et de certains engagements. Ainsi, si l'heure de la prière s'écoule ou s'il arrive une échéance sans que soit réveillé l'homme exténué de fatigue et dormant profondément, celui-ci se rachète en exécutant plus tard ses devoirs religieux; il s'acquitte du retard survenu à ses engagements commerciaux en accordant, s'il y a lieu, un juste dédommagement aux ayants droits. Il n'est possible ni de peines dans cette vie, ni de punitions dans l'autre s'il commet l'adultère, consomme de l'alcool ou vole. Il doit cependant dédommager les victimes de ses actes.

L'homme endormi ou évanoui n'est pas responsable et ne saurait être pris à partie pour avoir prononcé des paroles ayant effet juridique telles que les phrases établissant le divorce, la constitution d'une société, ou encore, s'il occupe une situation judiciaire, les paroles qui forment le prononcé d'un jugement. Une reconnaissance de dettes, de toute autre obligation, ou d'une action punissable, faite pendant le sommeil, ne saurait constituer, aux yeux de la loi, qu'un indice conduisant à des recherches propres à établir l'existence de la dette et son origine, ainsi que de n'importe quelle autre obligation et même d'un acte délictueux.

d) Oubli (nisyan)

Cela consiste à ne pas se rappeler une chose en cas de besoin. Cet état ne porte pas atteinte à la capacité d'obligation ou d'action en rapport avec les êtres humains, et il ne peut pas être invoqué comme prétexte. Ainsi, si quelqu'un porte atteinte aux biens d'autrui par son oubli, il en doit le dédommagement. En ce qui concerne les devoirs religieux, l'oubli est un empêchement pour la commission des péchés et pour la punition de l'Au-delà. Les actes religieux dépendent de l'intention qui est ici absente. C'est le sens du verset: "Seigneur, ne nous châtie pas s'il nous arrive d'oublier ou de commettre une erreur" (2:286). Mahomet dit: "L'erreur et l'oubli furent écartés de ma nation".

Ainsi, si quelqu'un mange par oubli, son jeûne n'est pas interrompu car le manger est un fait plus naturel que le jeûne. De même, le fait d'oublier de prononcer le nom de Dieu sur les animaux qu'on immole ne rend pas la viande de l'animal abattu illicite. Par contre, celui qui mange pendant la prière, sa prière est nulle parce que la prière est supposée rappeler à l'homme d'adopter une certaine attitude.

e) Surdité (samam)

La surdité de naissance, accompagnée en général de mutisme, est une infirmité qui rend l'homme inapte à porter la charge du devoir et à exercer ses droits. Le sourd-muet de naissance n'est admis à revendiquer ses droits ou à les exercer que par l'entremise et sous la garantie de son tuteur. Le mariage ne lui est pas interdit, mais

les droits que cette union fait naître en faveur de la femme qui y consent doivent être garantis sur la fortune du sourd-muet par ses tuteurs.

f) Faiblesse de mémoire (du'f al-hafidhah)

C'est le résultat de la perte plus ou moins complète de cette faculté par suite de maladies graves. L'homme qui a perdu la mémoire, et qui est connu comme tel dans le pays où il vit, n'est pas soumis à l'exécution exacte et ponctuelle des devoirs qui sont de purs droits de Dieu, comme la prière aux heures prescrites par la loi. Il est aussi déchargé de certains engagements contractés vis-à-vis des tiers, tels que l'acquittement, aux échéances établies, à l'heure stipulée, du prix des choses qu'il a achetées; en sorte que, si les dates fixées pour ces acquittements sont dépassées, il n'est pas condamné à des dommages et intérêts, à moins que les intéressés, connaissant son infirmité, ne l'aient invité itérativement à remplir ses engagements par des mises en demeure faites en temps opportun, c'est-à-dire à un moment très proche des échéances.

g) Maladie (marad)

Elle n'est pas un empêchement pour la capacité d'obligation ou d'action, mais elle peut être considérée comme circonstance atténuante en vertu du verset: "Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité" (2:286).

On distingue entre la maladie contiguë à la mort, et la maladie non mortelle qui cesse temporairement et permet qu'une période de santé se produise. Les conséquences juridiques diffèrent selon la catégorie. La maladie mortelle prive l'homme de certains de ses droits.

Ainsi, la propriété de l'homme affecté de maladie mortelle cesse d'être préservée de l'immixtion d'autrui. Ceci veut dire que l'intervention des ayants droit, dans le but de s'occuper des intérêts du malade, devient légalement permise. Cette intervention se traduit par l'interdiction. Les ayants droit sont les héritiers et les créanciers, qui ont droit à partager les biens du malade. Si le malade est insolvable, c'est-à-dire si les dettes excèdent son avoir, la totalité, sauf absolue nécessité, peut en être séquestrée; sinon, la loi ne permet d'en séquestrer qu'une partie égale à ses dettes. Quant aux héritiers, ils peuvent séquestrer les deux tiers de sa fortune. Ils doivent cependant pourvoir, pendant le restant de ses jours, à tout ce qui lui est indispensable, tels sa nourriture, son entretien, le paiement des médecins, des gardes-malades et l'acquittement des conséquences du mariage. Tout ceci doit être prélevé sur les deux tiers de la fortune de l'homme atteint de maladie mortelle, attendu que la loi ne permet pas de toucher, lorsque le malade est solvable, au tiers dont il peut librement disposer jusqu'au moment de sa mort.

h) Sang de la menstruation (hayd) et accouchement (nifas)

Ces deux états n'empêchent pas la capacité d'obligation ou d'action, mais font reporter l'obligation de jeûner après la purification. Ils sont une dispense à la prière.

i) Incapacité pour le sexe

La femme a moins de droits et de devoirs religieux que les hommes. En général, elle compte comme la moitié d'un homme dans le droit successoral, pénal et procédural. Sa position dans le mariage est inférieure: elle ne peut répudier et elle est

soumise à la correction du mari. Ce n'est qu'à propos du droit patrimonial qu'elle est l'égale de l'homme.

j) Mort (*mawt*)

La mort ne fait pas disparaître les droits et devoirs qui découlent des obligations contractées pendant la vie, telles que les dettes et les créances du mort.

La mort ne fait pas non plus disparaître les droits des autres que la loi considère comme justes et qui sont relatifs à des objets précis et connus: tels seraient le dépôt ou le gage donné en garantie d'un prêt. Les droits d'autrui qui ne sont pas précis et déterminés ne pèsent pas sur le mort. Tel serait l'engagement pris d'empêcher un homme de quitter le pays. Si cet homme se sauve avant ou après le décès du garant, le mort ne saurait en être responsable, c'est-à-dire que ses héritiers ne sont pas légalement obligés à en répondre, à moins qu'une pénalité en argent n'ait été stipulée en prévision du cas où l'homme pour lequel on a répondu aurait disparu. La procuration donnée ou acceptée est annulée par la mort.

Les choses reconnues par la loi comme indispensables au mort, lui sont toujours accordées et sont prélevées sur ses biens, dans le cas même où il serait mort insolvable: linceul ainsi que ce qui est nécessaire à son enterrement. Les créanciers ne sont admis à partager que le restant de ses biens.

Le droit qu'a le mort se transmet à ses héritiers ou à ses créanciers qui peuvent réclamer les objets et les choses que le mort avait donnés en gage ou en dépôt, ainsi que les choses qui lui ont été usurpées.

B) Empêchements acquis (*'awarid muktasabah*)

a) Impudence, prodigalité (*safah*)

C'est la légèreté d'esprit qui pousse la personne vers sa passion et le conduit à dépenser ses biens dans ce que les raisonnables ne considèrent pas comme convenable et sage.

La personne, dans ce cas, a sa raison et dispose des deux capacités d'obligation et d'action, mais ses biens lui sont retirés jusqu'à ce qu'il devienne raisonnable. Ses engagements sont traités comme les engagements de l'enfant: les actes nuisibles sont nuls, et ceux utiles sont valables, selon la permission du tuteur. Ceci est déduit des deux versets suivants:

Ne confiez pas aux incapables vos biens dont Allah a fait votre subsistance. .. Et si vous ressentez en eux une bonne conduite, remettez-leur leurs biens (4:5-6).

Si le débiteur est gaspilleur ou faible, ou incapable de dicter lui-même, que son représentant dicte alors en toute justice (2:282).

Signalons cependant qu'Abu-Hanifah (d. 767) refuse de retirer les biens au prodigue, estimant que la perte de la liberté est plus grave que la perte des biens.

b) Ivresse (*sakar*)

L'ivresse ne porte pas atteinte aux deux capacités d'obligation et d'action, mais les juristes ont divergé sur la valeur des engagements de l'homme ivre, certains n'en tenant pas compte parce qu'il n'a pas la compréhension de ce qu'il dit. Les hanafites disent que s'il s'est enivré lui-même, alors ses actes sont valides et seront exécutés

en punition pour lui. Ainsi, s'il s'enivre de lui-même, et répudie sa femme, la répudiation est valide; si ses actes mènent à un dommage, il doit indemniser la victime; s'il accomplit un comportement punissable, il est châtié. On estime à cet égard que le délit (de consommer de l'alcool) ne peut servir de moyen pour justifier un autre délit. Ce qui correspond à l'adage: "*Nemo auditur propriam turpitudinem suam allegans*".

Si l'ivresse est la conséquence de l'ingestion d'opium administré par le médecin, ou de la consommation de vin pour apaiser la soif en cas de manque absolu d'eau, aucune peine n'est appliquée à l'homme ivre. La répudiation, l'aveu, l'apostasie ou les paroles prononcées en pareilles circonstances n'ont de valeur légale que si leur auteur les confirme après avoir recouvré la plénitude de sa raison.

c) Voyage

Le voyage est considéré comme circonstance atténuante. C'est le fait de quitter son lieu de résidence dans l'intention d'atteindre un autre lieu éloigné de trois jours de marche à pied. Il importe peu à cet égard que le voyageur ait atteint son but ou non. Durant la durée de ce voyage, le voyageur bénéficie de circonstances atténuantes:

- Il peut diminuer le nombre des gémissements de la prière de quatre à deux.
- Il peut, sans pécher, remettre à un autre temps l'exécution du jeûne.
- L'homme qui a commencé une journée de jeûne, s'il est obligé de se mettre en voyage, ne doit pas rompre le jeûne avant la fin de ce jour.
- L'homme qui se décide ou se trouve contraint à séjourner pendant quinze jours dans le même pays, alors même que ses fonctions ou ses affaires l'obligent à parcourir la contrée et à passer la journée à cheval, cesse d'être considéré comme voyageur et doit remplir toutes les pratiques religieuses et tous ses autres devoirs, car la loi le considère comme un habitant du pays.

Pour pouvoir bénéficier de ces circonstances atténuantes, il faut que le voyage soit licite. Ceci n'est pas le cas du voyage entrepris pour voler ou se rebeller.

d) Ignorance (jahl)

L'ignorance peut signifier le fait de ne pas connaître ce qu'on doit connaître, ou de connaître le contraire de ce qui est la réalité. Elle n'affecte pas la capacité, mais parfois elle peut servir d'excuse:

- Ignorance inexcusable: c'est l'ignorance de ce qui est évident ou prouvé d'une manière claire. Elle est équivalente à la négation (*juhud*) ou à l'orgueil (*mukabarah*): nier l'existence du Créateur, sa supériorité sur ses créatures, l'envoi des apôtres.
- Ignorance excusable: c'est l'ignorance d'un fait qui peut prêter à confusion ou qui n'est pas clair. C'est le cas d'un mandataire qui se comporte en ignorant qu'il a été démis de ses fonctions. Il en est de même de celui qui devient musulman en pays non-musulman et se comporte par ignorance contrairement aux normes musulmanes. Par contre, le musulman vivant en pays d'islam ne peut pas prétendre ignorer les normes musulmanes: il ne peut ainsi prétendre qu'il ignorait devoir prier, jeûner et ne pas voler ou commettre l'adultère.

e) Erreur (*khata'*)

C'est la réalisation d'un acte contraire à l'intention de son auteur. L'erreur est comme l'oubli: elle ne touche pas à la capacité et ne peut pas être invoquée comme prétexte à l'égard des droits d'autrui, mais peut l'être à l'égard des droits de Dieu.

Ainsi, celui qui couche avec une femme croyant que c'est la sienne ne sera pas considéré comme ayant commis l'adultère. Celui qui tue une personne par erreur ne sera pas mis à mort en vertu de la loi du talion, mais doit faire un acte de repentance:

Il n'appartient pas à un croyant de tuer un autre croyant, si ce n'est par erreur. Quiconque tue par erreur un croyant, qu'il affranchisse alors un esclave croyant et remette à sa famille le prix du sang, à moins que celle-ci n'y renonce par charité [...] Celui qui n'en trouve pas les moyens, qu'il jeûne deux mois d'affilée pour être pardonné par Allah (4:92).

Les deux délits susmentionnés relèvent, en droit musulman, de la catégorie des droits de Dieu.

En revanche, celui qui porte atteinte aux droits d'autrui en détruisant, par exemple, ses biens par erreur, doit payer un dédommagement, mais ne sera pas puni physiquement. Celui qui, au lieu de dire à sa femme: "Donne-moi à boire", lui dit: "Tu es répudiée", est considéré comme ayant répudié sa femme, selon les hanafites. Les shafi'ites estiment qu'il n'y a pas de répudiation dans ce cas du moment qu'il n'y avait pas l'intention. L'erreur est considérée par eux comme le sommeil et l'éva-nouissement.

f) Contrainte (*ikrah*)

C'est le fait d'amener une personne à dire ou à faire ce qu'il n'accepte pas et n'aurait ni dit ni fait s'il en avait eu le choix. Il n'en est pas tenu compte que si l'auteur de la contrainte est en mesure d'exécuter sa menace et que la personne contrainte avait tout à penser qu'il la mettrait en exécution.

On distingue ici la contrainte caractérisée (*mulji'*) qui met en péril la vie, l'intégrité physique ou tous les biens, que ce soit de la personne menacée ou d'un de ses proches, et la contrainte simple (*ghayr mulji'*) qui ne met pas en péril comme l'em-prisonnement ou les bastonnades, et que l'on peut supporter normalement.

La contrainte ne porte pas atteinte à la capacité, mais la contrainte caractérisée supprime le consentement et rend le choix vicié. La contrainte simple, tout en sup-primant le consentement, ne rend pas le choix vicié. En effet, pour les hanafites, il peut y avoir séparation entre consentement et liberté de choix, dans le sens que toute personne consentante a le choix, mais pas le contraire.

On distingue ensuite entre les dires et les actes:

- Pour les dires, la distinction entre contrainte caractérisée et contrainte simple n'entre pas en ligne de compte. Si les dires sont déclaratoires, ils sont nuls comme dans le cas de la plaisanterie, car manque le consentement. Si les dires sont constitutifs, on leur applique aussi la distinction faite pour les plaisanteries: certains actes sont influencés par la contrainte, d'autres non.

- Pour les actes, s'ils sont accomplis à la suite de contrainte simple, la responsabilité incombe à leur auteur et non pas à la personne qui exerce la contrainte. Si la contrainte est caractérisée, en ce qui concerne les actes qu'on peut faire en cas de nécessité (manger du porc, boire du vin, etc.) ou détruire les biens d'autrui, il est préférable de ne pas se soumettre à la contrainte, bien qu'on puisse bénéficier de la dispense. La responsabilité du dommage est à la charge du contraignant. Si, au contraire, les actes sont interdits dans tous les cas, comme commettre un meurtre, l'auteur de ces actes commet alors un péché et le contraignant est considéré comme le meurtrier. La personne contrainte est considérée ici comme un instrument dans les mains du contraignant.

g) Esclavage

L'esclave, quand il est musulman, est tenu aux devoirs religieux, au même titre que l'homme libre. On ne devient esclave que par naissance de parents esclaves, ou du fait du *jihad*, jamais pour dettes. L'esclave est soumis à son maître pour la plupart des actes de sa vie. Avec son autorisation, il peut se marier, avoir des enfants, se constituer un pécule. Mais il est surtout considéré comme un élément du patrimoine de son maître, ce qui a des conséquences juridiques multiples. Nous n'entrons pas dans les détails concernant cette catégorie¹ du fait que l'esclavage a été aboli et ne subsiste que dans certains pays comme la Mauritanie et le Soudan, et probablement en Arabie saoudite.

h) Mécréance

Le mécréant en général est tenu par le discours divin (74:42-43). Son devoir est d'abord de se convertir, mais on ne lui impose pas d'accomplir, à sa conversion, tous les actes qu'il aurait dû accomplir pendant sa mécréance. Les mécréants sont classés en deux catégories principales, les protégés et les autres.

Les protégés (*dhimmis*) sont les Gens du Livre: juifs, chrétiens, zoroastriens, sabéens, et souvent des polythéistes par tolérance. Ils sont admis à vivre au milieu des musulmans qui en ont la responsabilité, conformément au pacte de protection. Le protégé doit se conformer à un statut spécial. Il ne peut épouser une musulmane, mais un musulman peut épouser une *dhimmie*.

Les polythéistes et les apostats forment la catégorie la moins favorisée. Les polythéistes ont le choix entre devenir musulmans ou combattre jusqu'à la mort. On ne leur accorde un traité de paix que s'ils sont plus forts que les musulmans, et ce traité doit être de durée limitée. Les apostats, s'ils ne se rétractent pas, subissent la mort ou, s'il s'agit d'une femme, la prison à vie. Leur mariage est dissous et leur héritage est liquidé. Ils ne peuvent hériter et leurs biens ne passent qu'à leurs héritiers musulmans ou au Trésor public².

4) Délégation des charges imposées par la norme

Les juristes musulmans se demandent si on peut déléguer les devoirs dont on est chargé. Ils font à cet égard une distinction entre deux catégories de normes.

¹ Sur les conséquences juridiques de l'esclavage, voir Savvas, partie II, p. 521-526.

² Pour plus de détails, voir Partie I, chapitre III.

A) Normes concernant les rapports temporels des gens

Ces actes peuvent faire l'objet de délégation à moins que la raison de la légitimation de ces actes ne concerne une personne déterminée: comme le fait de manger, de boire ou de se marier ainsi que les peines corporelles.

B) Normes d'ordre culturel

Ces normes n'admettent pas la délégation. Le fait que des personnes respectent ces normes ne dispense pas leur destinataire de les respecter à son tour. On cite à cet égard de nombreux versets coraniques:

Chacun n'acquiert le mal qu'à son détriment: personne ne portera le fardeau d'autrui (6:164).

Quiconque prend le droit chemin ne le prend que pour lui-même; et quiconque s'égare, ne s'égare qu'à son propre détriment. Nul ne portera le fardeau d'autrui (17:15).

Ô hommes! Craignez votre Seigneur et redoutez un jour où le père ne répondra en quoi que ce soit pour son enfant, ni l'enfant pour son père (31:33).

Personne ne portera le fardeau d'autrui. Si une âme surchargée de péchés appelle à l'aide, rien de sa charge ne sera supporté par une autre même si c'est un proche parent (35:18).

En vérité, l'homme n'obtient que le fruit de ses efforts. Que son effort, en vérité, lui sera présenté le jour du Jugement (53:39-40).

Le jour où aucune âme ne pourra rien en faveur d'une autre âme. Ce jour-là, le commandement sera à Allah (82:19).

De nombreux récits de Mahomet vont dans le même sens. On peut cependant objecter ici en citant la parole de Mahomet selon laquelle:

Lorsque le fils d'Adam meurt, ses actes cessent sauf dans trois cas: une aumône qui continue, une science qui est utile et un enfant juste qui prie pour lui.

Dans un autre récit, Mahomet aurait dit que l'aumône donnée au nom de la mère pouvait lui être méritoire. Dans un troisième, Mahomet aurait dit à quelqu'un de faire le pèlerinage ou le jeûne à la place d'un mort. De même, il est connu qu'il faut prier pour le mort.

Le premier récit, répond-on, ne signifie rien d'autre que celui qui fait un bien aura la récompense due à ses actes. Quant aux autres actes, ils sont méritoires par rapport à ceux qui les font et non pas à ceux pour qui ils sont faits.

II. Bénéficiaire des normes

Une norme est établie pour servir un intérêt. Le droit positif distingue entre les intérêts de l'individu et ceux de la communauté en accordant parfois la prépondérance à l'individu sur la communauté ou vice-versa selon le courant idéologique dont s'est inspiré le législateur. Dans tous les cas, ce dernier ne s'intéressera pas au salut des âmes dans l'autre vie.

Le droit religieux, par contre, accorde une place importante à la relation entre les hommes et Dieu en établissant une influence réciproque entre les relations des hu-

maines entre eux-mêmes et leur relation avec la divinité. Les juristes musulmans classent à cet égard les droits en quatre catégories et essaient de régler les conflits qui peuvent surgir entre ces droits.

1) Droits exclusifs de Dieu

Les juristes musulmans estiment que certains droits reviennent exclusivement à Dieu, et font l'équivalence entre ces droits et le droit de la société. Personne ne peut à cet égard céder sur ces droits. Ceci correspond, pour les juristes musulmans contemporains, au concept de l'ordre public en droit positif.

Les droits qui reviennent à Dieu comprennent trois sortes d'actes:

- Les actes relatifs au culte envers Dieu. L'homme est tenu de s'y conformer aussi bien pour son bien que pour le bien de la communauté. Il s'agit avant tout de la foi en Dieu, dans la mission prophétique de Mahomet, ainsi que la provenance divine de tout ce qu'il a transmis aux hommes. Et ensuite les conséquences de cette foi, comme les actes de culte proprement dits (prière, jeûne, pèlerinage) ou des actes qui bénéficient aux autres (aumône de la fête de *fitr*, l'impôt sur la fortune). En font aussi partie l'exécution des ordres de Dieu et la non-violation de ses interdictions dans les cultes (se laver avant la prière) ou dans les rapports entre les gens (ne pas pratiquer l'usure). Le *jihad* (guerre sainte) est considéré aussi comme un droit revenant à Dieu puisque son but est d'étendre la foi.
- Les impôts: ils couvrent les terres, le cinquième obtenu du butin, les trésors et les minéraux de la terre, ainsi que les biens acquis des ennemis sans guerre. L'utilisation de ces impôts est fixée par le Coran et relève, de ce fait, des droits de Dieu:

Les aumônes ne sont destinées que pour les pauvres, les indigents, ceux qui y travaillent, ceux dont les cœurs sont à gagner à l'islam, l'affranchissement des jongs, ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier d'Allah, et pour le voyageur en détresse. C'est un décret d'Allah! Et Allah est Omniscient et Sage (9:60).

Sachez que, de tout butin que vous avez ramassé, le cinquième appartient à Allah, au messager, à ses proches parents, aux orphelins, aux pauvres, et aux voyageurs en détresse, si vous croyez en Allah et en ce que Nous avons fait descendre sur Notre serviteur, le jour du Discernement: le jour où les deux groupes s'étaient rencontrés, et Allah est Omnipotent (8:41).

Le butin provenant des habitants des cités, qu'Allah a accordé sans combat à Son Messenger, appartient à Allah, au Messenger, aux proches parents, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur en détresse, afin que cela ne circule pas parmi les seuls riches d'entre vous. Prenez ce que le Messenger vous donne; et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous-en; et craignez Allah car Allah est dur en punition (59:7).

- Les peines (*had*): certaines sanctions prévues par le Coran ou la Sunnah sont considérées comme revenant à Dieu (et donc à la société). Elles ne dépendent pas de la volonté des individus. C'est le cas des sanctions prévues contre l'adul-

tère, le vol et le brigandage, la privation de l'héritage de celui qui tue l'héritier et les sanctions d'expiations (*kaffarat*).

On relèvera ici une différence entre le droit positif et le droit musulman. Ainsi, le droit positif ne punit une relation sexuelle extra-matrimoniale que si elle a lieu sur une mineure ou avec contrainte. Si une femme mariée commet l'adultère, son acte n'est puni que si le mari porte plainte. Le mari peut aussi mettre fin à l'action pénale de par sa propre volonté. En droit musulman, les relations sexuelles extra-matrimoniales sont considérées comme relatives aux droits de Dieu (et donc de la société), et l'individu ne peut pas en disposer librement ou céder son droit.

2) Droits exclusifs de l'individu

Ces droits visent à servir les intérêts privés de l'individu. Entrent dans cette catégorie les droits patrimoniaux comme le dédommagement, le recouvrement des dettes et du prix de sang, la revendication du prix de l'objet vendu et du loyer. Ici, le bénéficiaire peut exiger son droit, ou éventuellement le céder.

3) Droits revenant à Dieu et à l'individu avec prépondérance au droit de Dieu

Entre dans cette catégorie la sanction prévue pour la diffamation d'adultère non prouvé. On estime ici qu'un tel délit porte atteinte à l'honneur et propage le vice. La sanction de ce délit fait partie des droits de Dieu dans le sens qu'elle protège la société. Elle fait aussi partie des droits de l'individu parce qu'elle protège son honneur. Cependant, le droit de Dieu est supérieur à celui de l'individu. De ce fait, ce dernier ne peut pas céder sur la sanction.

Entrent également dans cette catégorie les sanctions prévues en cas d'atteinte à la vie et à l'intégrité physique et mentale (par la consommation d'alcool) et de dilapidation des biens. En ces cas, l'homme ne peut pas disposer librement de ces droits.

4) Droits revenant à Dieu et à l'individu avec prépondérance au droit de l'individu

C'est le cas de la loi du talion à l'encontre du meurtre volontaire. La sauvegarde de la vie des gens bénéficie à la communauté qui a intérêt à châtier le coupable, et c'est là que se situe le droit de Dieu. La loi du talion, cependant, sert principalement à éteindre le désir de vengeance de l'ayant droit. De ce fait, l'individu a le droit de céder (par le pardon ou/et contre compensation) et le coupable ne peut subir la loi du talion que sur la demande de l'ayant droit (tuteur de la victime). Le Coran prévoit à cet égard la sanction, mais incite la victime à céder:

Ô les croyants! On vous a prescrit le talion au sujet des tués: homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme. Mais celui à qui son frère aura pardonné en quelque façon doit faire face à une requête convenable et doit payer des dommages de bonne grâce. Ceci est un allègement de la part de votre Seigneur et une miséricorde (2:178).

Sauf en droit, ne tuez point la vie qu'Allah a rendue sacrée. Pour quiconque est tué injustement, Nous donnons alors pouvoir à son plus proche parent. Que celui-ci ne commette pas d'excès dans le meurtre, car il est déjà assisté par la loi (17:33).

Ces normes musulmanes diffèrent du droit positif qui punit le meurtre même si les ayants droit pardonnent. On relèvera aussi que le droit positif insiste plus sur la vie que sur l'honneur et la sauvegarde des liens de parenté, alors que le droit musulman met l'accent sur ces derniers. Ainsi, selon le droit positif, la victime de viol ou d'adultère peut pardonner faisant tomber la sanction, alors qu'en droit musulman le pardon de la victime ne fait pas tomber la sanction.

En matière de vol, le Coran dit:

Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont emparés, et comme châtement de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage. Mais quiconque se repent après son tort et se réforme, Allah accepte son repentir. Car, Allah est, certes, Pardonneur et Miséricordieux (5:38-39).

Est-ce que l'État peut punir d'office, sans plainte? Est-ce que la victime du vol peut pardonner? En d'autres termes, est-ce que le droit de l'homme est prépondérant sur le droit de Dieu? Les juristes musulmans divergent dans ce domaine.

Chapitre VI. L'atténuation de la norme

En principe, le musulman doit accomplir les devoirs religieux tels qu'ils sont prescrits. Toutefois, dans des situations particulières, il peut s'en dispenser tout comme il peut s'efforcer de les accomplir malgré la difficulté. Les juristes ont développé à cet égard les notions de dispense, de dissimulation, de ruse et de priorité, dont nous parlerons dans les points suivants.

I. Dispense (*rukhsah*)

Le Coran mentionne des cas de dispense de certains devoirs qui étaient imposées aux autres communautés, notamment à la communauté juive. Ainsi, on n'exige pas des musulmans de purifier la robe en coupant la partie souillée, de se tuer en signe de repentir, de prier exclusivement à l'intérieur du lieu de culte. Ceci en vertu des deux versets suivants:

Seigneur! Ne nous charge pas d'un fardeau lourd comme Tu as chargé ceux qui vécurent avant nous. Seigneur! Ne nous impose pas ce que nous ne pouvons supporter (2:286).

Ceux qui suivent le Messager Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises, et leur ôte le fardeau et les jugs qui étaient sur eux (7:157).

Le Coran permet de ne pas accomplir un devoir ou de l'abréger en cas de maladie ou de voyage:

Quiconque d'entre vous constate la nouvelle lune de Ramadan, qu'il jeûne! Et quiconque est malade ou en voyage, alors qu'il jeûne un nombre égal d'autres jours. - Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas de difficulté pour vous (2:185).

Quand vous parcourez la terre, il n'y a pas de grief à vous faire d'abréger la prière, si vous craignez que les Infidèles ne vous tourmentent. Les Infidèles sont pour vous un ennemi déclaré (4:101).

Il permet de ne pas se conformer à certaines interdictions. Ainsi, il est permis de manger de la viande d'un animal mort ou de la viande de porc et de boire du sang en cas de nécessité alors que ces actes sont normalement interdits:

Certes, il vous est interdit la chair d'une bête morte, le sang, la viande de porc et ce sur quoi on a invoqué un autre qu'Allah. Il n'y a pas de péché sur celui qui est contraint, sans toutefois abuser ni transgresser, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux (2:173).

La dispense est considérée comme une faveur que Dieu fait au croyant pour lui faciliter la vie. La fermeté (*'azimah*) dans l'application de la norme est cependant préférable au recours à la dispense. En cela, le musulman ressemble à Noé, Abraham, Moïse et Jésus que le Coran qualifie d'hommes de grande endurance (*ulu al-'azm*). Le Coran dit:

Certes, vous serez éprouvés dans vos biens et vos personnes; et certes vous entendrez de la part de ceux à qui le Livre a été donné avant vous, et de la part des Associateurs, beaucoup de propos désagréables. Mais si vous êtes endurants et pieux [...] voilà bien la meilleure résolution à prendre (3:186).

Ô mon enfant, accomplis la prière, commande le convenable, interdis le blâmable et endure ce qui t'arrive avec patience. Telle est la résolution à prendre dans toute entreprise! (31:17).

Toutefois, si l'application de la norme dans toute sa rigueur conduit à la mort, la personne en question est obligée de choisir l'atténuation en vertu des versets suivants:

Ne vous jetez pas par vos propres mains dans la destruction! (2:195).

Ne vous tuez pas vous-mêmes. Allah, en vérité, est Miséricordieux envers vous (4:29).

Ainsi, on est tenu de consommer du porc et de boire du vin en cas de nécessité pour sauvegarder sa vie. De même, on est tenu de rompre le jeûne en cas de maladie ou de voyage si le jeûne risque de mener à la mort. Celui qui ne le fait pas commet un péché. On estime ici que l'obstination du croyant dans ce domaine n'a aucun intérêt sur le plan religieux: elle ne profite ni à propager l'islam, ni à renforcer la communauté musulmane.

Dans d'autres cas, le croyant a le choix entre sacrifier sa vie ou bénéficier de la dispense. Ainsi, s'il est contraint d'apostasier, il devrait, de préférence, rester ferme au risque de sa vie, mais il peut aussi dissimuler sa foi. De même, le musulman doit dénoncer le mal qu'il constate. Toutefois, si le gouverneur est injuste et tue celui qui dénonce le mal, le musulman a alors le choix de rester ferme en dénonçant le mal au risque de sa vie, ou garder le silence pour la sauvegarder. Nous reviendrons sur cette question dans le point III consacré à la dissimulation.

Plusieurs règles juridiques reprises par la *Majallah* sont consacrées à la dispense, dont:

Article 21 - La nécessité rend licite l'illicite.

Article 22 - La dispense pour cause de nécessité s'apprécie selon cette dernière.

Article 23 - Ce qui est permis pour un motif donné, cesse de l'être une fois ce dernier disparu.

Article 24 - Si l'empêchement disparaît, l'interdit revient en vigueur.

II. Ruse (*hilah*)

1) Attitude négative face aux ruses

Le terme ruse (*hilah*) est utilisé une seule fois dans le Coran:

Ceux qui ont fait du tort à eux-mêmes, les Anges enlèveront leurs âmes en disant: "Où en étiez-vous?" - "Nous étions impuissants sur terre", dirent-ils. Alors les Anges diront: "La terre d'Allah n'était-elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer?" Voilà bien ceux dont le refuge est l'Enfer. Quelle mauvaise destination! À l'exception des impuissants: hommes, femmes et enfants, incapables de se débrouiller (*hilah*), et qui ne trouvent aucune voie. À ceux-là, il se peut qu'Allah donne le pardon. Allah est Clément et Pardonneur (4:97-99).

La ruse peut se retrouver dans tous les domaines. En matière de politique, elle vise à confondre les ennemis, et de ce fait, elle est considérée comme une attitude positive. Ainsi, l'ouvrage de l'auteur anonyme (du 13^e/14^e siècle) *Al-siyasah wal-hilah 'ind al-'arab* (la politique et les ruses chez les Arabes) cite un proverbe populaire qui dit: "Une courge est meilleure qu'une tête sans ruse"¹. Al-Jahidh (d. 868) termine son livre *Kitab al-taj* par un chapitre sur la ruse. Il écrit que le roi le plus heureux est celui qui vainc son ennemi par la ruse et la tromperie. Le roi ne doit recourir à la guerre que si la ruse n'atteint pas le but recherché². Les auteurs musulmans ont utilisé le terme *hilah* aussi en matière de technologie pour désigner la prouesse

Ce qui nous intéresse ici est cependant le recours à la ruse pour atténuer la rigueur de la norme juridique, voire pour l'esquiver. De ce fait, elle est perçue de manière négative. Celui qui écrit sur les ruses, les enseigne ou les sollicite est considéré comme un mécréant (*kafir*). Le Coran accuse les juifs d'avoir inventé les ruses pour détourner la loi. Ils creusaient des fossés le vendredi afin que le samedi, jour chômé, les poissons y tombent pour être pris le dimanche. Ainsi, ils détournaient l'interdiction légale du travail durant le samedi (7:163). Mahomet aurait aussi dit: "Ne commettez pas ce que les juifs faisaient en rendant licite ce que Dieu a interdit à travers les ruses les plus viles". Un chapitre du recueil de récits d'Al-Bukhari (d. 870) porte le titre: "Nécessité d'abandonner la ruse". On rapporte à cet égard une parole de 'Umar (d. 644): "Si on m'amène quelqu'un qui indique une ruse, je le lapiderai avec le destinataire de la ruse". On assimile les ruses à la tromperie, condamnée par le Coran: "Ils cherchent à tromper Allah et les croyants; mais ils ne trompent qu'eux-mêmes, et ils ne s'en rendent pas compte" (2:9).

Certains juristes estiment que toutes les ruses ne sont pas interdites. Selon ceux-ci, il faut autant blâmer celui qui recourt aux ruses illicites que celui qui perd ses droits par ignorance des ruses. De même, il est utile de connaître les ruses pour ne

¹ Al-siyasah, p. 25.

² Al-Jahidh: Kitab al-taj, p. 176.

³ C'est le titre du livre d'Al-Jazari (d. 1205): Kitab fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah.

pas se laisser duper. Ces juristes citent 'Umar (d. 644): "Je ne dupe personne et je ne laisse personne me duper". On trouve d'ailleurs des concessions en faveur de la ruse même chez les plus farouches opposants. Ainsi, Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351), pourtant hanbalite, cite 116 ruses qu'il considère comme autorisées en droit musulman.

Une vingtaine d'ouvrages classiques sont consacrés aux ruses¹, mais, en raison de leur connotation négative, rares sont les manuscrits édités par les musulmans. Trois des ouvrages classiques sont édités par Joseph Schacht, dont l'origine juive - et donc la mauvaise intention - est soulignée par les auteurs musulmans². L'attribution d'un de ces ouvrages au grand juriste Al-Shaybani (d. 805) est d'ailleurs mise en doute, tant par le passé qu'actuellement, estimant qu'un tel ouvrage est indigne de lui³. Peu d'ouvrages contemporains traitent des ruses, et les ouvrages sur les fondements du droit les passent généralement sous silence. Signalons ici que bon nombre des ruses rapportées par les juristes classiques relève de l'anecdote: que faire pour ne pas commettre de parjure lorsqu'un homme jure de ne pas marcher sur un tapis? Il marche sur deux tapis. Que faire si une femme se trouve sur une échelle et que son mari jure de la répudier au cas où elle descendrait ou monterait l'échelle? On la porte et on la descend de l'échelle. Qu'advient-il si la femme tient dans sa main un fruit et que son mari jure de la répudier au cas où elle le jetterait, le mangerait ou le garderait dans sa main? Elle mange la moitié et jette l'autre.

2) Légitimation du recours à la ruse

A) Arguments tirés du Coran

Nous avons déjà cité le passage coranique 4:97-98 qui utilise le terme *hilah*. Les partisans du recours à la ruse citent en outre la dernière phrase du passage coranique suivant:

Quand vous répudiez les femmes, répudiez-les conformément à leur période d'attente prescrite; et comptez la période; et craignez Allah votre Seigneur. Ne les faites pas sortir de leurs maisons, et qu'elles n'en sortent pas, à moins qu'elles n'aient commis une turpitude prouvée. Telles sont les lois d'Allah. Quiconque cependant transgresse les lois d'Allah, se fait du tort à lui-même. Tu ne sais pas si d'ici là Allah ne suscitera pas quelque chose de nouveau! Puis quand elles atteignent le terme prescrit, retenez-les de façon convenable, ou séparez-vous d'elles de façon convenable; et prenez deux hommes intègres parmi vous comme témoins. Acquittez-vous du témoignage envers Allah. Voilà ce à quoi est exhorté celui qui croit en Allah et au Jour dernier. À qui craint Allah, celui-

¹ Voir la liste dans l'introduction écrite par l'éditeur du livre d'Ibn-Battah: *Ibtal-hiyal*, p. 38-45. À part ce dernier ouvrage, on citera Al-Qazwini: *Kitab al-hiyal fil-fiqh*; Al-Shaybani: *Kitab al-makharij fil-hiyal*; Jassas: *Kitab al-hiyal wal-makharij*; Ibn-Taymiyyah: *Iqamat al-dalil 'ala ibtal al-tahlil*; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: *I'lam al-muwaqqi'in 'an rab al-alamin*, vol. 3, notamment p. 209-502 et vol. 4, p. 5-62; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: *Ighathat al-lahfan min masa'id al-shaytan*; Al-Sarakhsi: *Kitab al-mabsut*, vol. 15, tome 30, p. 209-244. Voir aussi les monographies contemporaines: Al-Dib: *Al-hiyal fil-qanun al-madani*; Ibn-Ibrahim: *Al-hiyal al-fiqhiyyah*; Buhayri: *Al-hiyal fil-shari'ah al-islamiyyah*.

² Ibn-Ibrahim: *Al-hiyal al-fiqhiyyah*, p. 45-55.

³ Ibn-Battah: *Ibtal-hiyal*, p. 38-40.

ci donnera une issue favorable (*makhraj*), et lui accordera Ses dons par des moyens sur lesquels il ne comptait pas (65:1-3).

L'issue favorable (*makhraj*) dont parle la dernière phrase serait l'usage de ruses permises par celui qui se trouve en difficulté. De ce fait, les monographies et les chapitres sur les ruses portent le titre de *makharij* (pl. de *makhraj*). On estime que le droit musulman a deux pôles: la dureté et l'aisance. Celui qui se trouve dans une nécessité et trouve une réponse dans l'aisance reste dans le cadre de ce droit.

Les opposants à cette théorie disent que ce passage tronqué n'a aucun lien avec les ruses. Il appelle simplement à la crainte d'Allah qui aplanit les difficultés et accorde ses bienfaits à ceux qui les craignent et procèdent à la répudiation conformément aux prescriptions de Dieu.

On cite aussi une ruse que Dieu, selon le Coran, enseigna à Job. Celui-ci avait juré de battre sa femme de 100 coups de fouet. Comme il ne voulait ni faire du mal à sa femme, ni se parjurer, Dieu lui suggéra de prendre une touffe d'herbe (de cent brins) et d'administrer un seul coup à sa femme (38:44). Dans un autre récit du Coran, Joseph cacha la grande coupe du roi dans le bagage de son frère pour pouvoir le retenir auprès de lui sous accusation d'avoir volé la coupe. Dieu inspira cette ruse à Joseph: "Ainsi, Nous suggérâmes cet artifice à Joseph. Car il ne pouvait pas se saisir de son frère, selon la justice du roi, à moins qu'Allah ne l'eût voulu" (12:76). Dieu a voulu tirer le bien du mal à travers une ruse.

Les opposants estiment que ces deux récits coraniques sont spécifiques aux deux personnages cités, ou relèvent des lois révélées aux juifs qui ne s'appliquent pas aux musulmans en vertu du verset: "À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre" (5:48).

Les partisans du recours à la ruse invoquent aussi le fait que le Coran qualifie souvent Dieu comme le plus grand rusé:

Ils se mirent à ruser. Allah aussi rusa. C'est Allah qui est le plus rusé (3:54).

Ils se servent d'une ruse, et Moi aussi Je me sers de la ruse! (86:15-16).

Les hypocrites cherchent à tromper Allah, mais Allah retourne leur tromperie contre eux-mêmes (4:142).

Rappelle-toi le moment où les mécréants complotaient contre toi pour t'emprisonner ou t'assassiner ou te bannir. Ils rusèrent, et Allah aussi rusa. C'est Allah qui est le plus rusé (8:30).

Ceux qui traitent de mensonges Nos enseignements, Nous allons les conduire graduellement vers leur perte par des voies qu'ils ignorent. Et Je leur accorderai un délai, car Ma ruse est solide! (7:182-183).

Des juristes en déduisent que le Coran permet le recours à la ruse pour sauvegarder les droits des opprimés et repousser l'oppression.

Les opposants refusent cette interprétation en considérant que ces versets relèvent du sarcasme face à ceux qui pensent pouvoir tromper Dieu¹.

¹ Ibn-Ibrahim: *Al-hiyal al-fiqhiyyah*, p. 107-109.

B) Arguments tirés de la Sunnah

Un récit de Mahomet rapporte qu'un homme handicapé avait abusé d'une servante. Comme il ne pouvait supporter la peine de 100 coups de fouets, Mahomet ordonna de le frapper un coup avec un régime de datte comportant 100 pointes. Ce récit est similaire à celui qui est conté dans le Coran à propos de Job. C'est une application de la règle juridique selon laquelle "les normes des prédécesseurs sont nos normes sauf abrogation".

Les opposants estiment que ce récit, s'il est authentique, rapporte une exception en faveur de la personne handicapée en question, et ne saurait être étendu à tous. La règle est de lapider celui qui commet l'adultère comme l'avait fait Mahomet avec Ibn-Ma'iz. Ils ajoutent que s'il est permis de recourir à la ruse dans ce domaine, on finirait par abolir la majorité des normes relatives aux sanctions.

Un récit de Mahomet rapporte le jugement de Salomon dont parle la Bible (Premier livre des Rois, chapitre 3) comme suit: deux femmes avaient avec elles leurs deux enfants, dont un a été dévoré par le loup. Chacune prétendit que l'enfant dévoré était celui de l'autre. David attribua l'enfant survivant à la femme la plus âgée. Consulté, le rusé Salomon donna l'ordre de couper l'enfant en deux morceaux. La jeune femme, la vraie mère, dit alors à Salomon de ne pas le faire et d'attribuer l'enfant à l'autre femme. Salomon alors donna l'enfant à la jeune femme.

3) Classification des ruses

Les juristes musulmans classent les ruses en cinq catégories:

A) Ruse obligatoire

Il s'agit ici de voies légales suivies pour atteindre un but conforme à la loi. Ainsi, pour acquérir les moyens de subsistance, l'homme recourt au contrat de vente. De même, pour avoir des relations sexuelles licites avec une femme, on recourt au mariage. À proprement parlé, il ne s'agit pas, en ce cas, d'une ruse, mais d'une voie prévue par la loi pour la réalisation d'un but légitime, voire obligatoire.

B) Ruse recommandée

Il est recommandé de recourir à des ruses pour esquiver un acte illicite ou pour parvenir à un acte licite. Ainsi, il est licite de ruser pour sauvegarder le bien particulier ou général, pour porter secours à un opprimé ou pour déjouer une ruse illicite.

Quelqu'un se plaignit à Mahomet des nuisances causées par son voisin. Mahomet lui conseilla de jeter ses propres bagages sur la route et de raconter aux passants les maltraitements occasionnés son voisin. Les passants réprimandèrent alors le voisin. Ce dernier, gêné, vint le prier de remettre ses bagages dans la maison en lui promettant de changer d'attitude¹.

On cite aussi dans ce cadre la parole de Mahomet: "La guerre est une ruse". Durant la guerre, il est permis de faire ce qui n'est pas permis en d'autres circonstances. Mahomet aurait aussi dit qu'il était permis de mentir en trois cas: lorsqu'il s'agit de réconcilier les gens, dans la discussion entre conjoints, et pendant la guerre.

¹ Hasab-Allah, p. 327.

C) Ruse permise

C'est la ruse laissée au libre choix de la personne, notamment en matière de répudiation. Un mari demanda conseil à Abu-Hanifah (d. 767): "J'ai juré à ma femme qu'elle serait répudiée si elle ne m'adressait pas la parole avant le lever du soleil, et elle refuse de me parler alors que je ne veux pas la répudier. Que faire?" Abu-Hanifah suggéra au mari de demander au muezzin d'avancer l'appel à la prière qui indique la levée du soleil. Ayant entendu l'appel à la prière, la femme dit à son mari: "Voilà l'appel à la prière, je suis désormais libre". Le mari l'informa alors que l'appel à la prière a été avancé, et que, par conséquent, elle n'était pas libre.

Un homme avait juré qu'il répudierait sa femme s'il ne tuait son adversaire musulman avec lequel il s'était disputé. Un mufti lui conseilla de demander à sa femme de se séparer de lui par voie *khul'* (contre paiement d'une somme de la part de la femme), et ensuite de l'épouser. Mais Ibn-Battah (d. 997) désapprouva cette fatwa estimant que la femme ne pouvait recourir au *khul'* que pour raison de mésentente, en vertu du verset 2:229. Selon lui, l'homme devrait plutôt répudier sa femme. Son ouvrage sur les ruses est rédigé autour de cette affaire.

D) Ruse répugnante

Le Coran prescrit que, si quelqu'un répudie sa femme, il ne peut la reprendre qu'à condition que cette dernière ait épousé un autre et que leur mariage ait été dissous (2:230). Ce deuxième mariage-sanction vise à faire réfléchir le mari avant de répudier. Pour éviter l'opprobre, le mari recourt aux services d'un homme qui accepte d'épouser la femme répudiée et de la répudier à son tour sans consommation du mariage pour que le premier mari puisse reprendre sa femme. Le mari de service est désigné par le sobriquet "bouc de prêt". C'est autour de cette question qu'Ibn-Taymiyyah (d. 1328) a écrit son livre sur les ruses. Il rejette un tel procédé et considère les deux mariages comme nuls. Il importe peu ici que le mariage de complaisance soit convenu entre les deux hommes ou contracté par le deuxième mari pour rendre service au premier, en mettant la femme au courant de son dessein ou à son insu. Des juristes musulmans ne considèrent pas ce mariage comme nul, mais simplement infâme.

Pour éviter de payer l'impôt annuel, une personne peut faire un don d'une partie de ses biens à son fils un jour avant l'échéance afin que le montant en sa possession ne soit pas imposable.

Lorsqu'un débiteur doit jurer qu'il n'a pas de l'argent pour payer ses dettes, il peut faire don de ses biens à son fils et ensuite jurer, évitant ainsi tout mensonge.

Si quelqu'un a payé une dette mais ne parvient pas à prouver le paiement, il peut recourir à de faux témoins pour le prouver. Il peut aussi jurer qu'il n'a jamais contracté de dette.

Un débiteur a une dette à un créancier disposant d'une garantie qu'il nie: le débiteur peut nier la dette pour amener le créancier à avouer la garantie.

Bien que de telles ruses soient viles, le fait d'y recourir n'est pas en soi interdit selon certains juristes. On estime ici que celui qui recourt à de telles ruses a commis un péché concernant le moyen, mais non concernant la fin. Ces ruses ont été déve-

loppées sous des régimes oppresseurs qui imposaient des impôts au-dessus des capacités des gens et ne garantissaient pas le respect des droits¹.

E) Ruse interdite

Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) distingue entre trois catégories de ruses interdites:

- Ruses dont le moyen utilisé et le but recherché sont illicites: si quelqu'un tue sa belle-mère, il répond à sa femme de son délit. Pour échapper à la loi du talion, il tue aussi sa femme au cas où il aurait un enfant mineur de celle-ci. Or, le père ne répond pas d'un tel délit à son fils mineur.

Un musulman ne peut pas épouser une apostate. Or, pour se libérer de son mari, il suffirait que la femme apostasie. Pour empêcher une telle ruse, l'article 145 du Code de statut personnel kuwaitien dit: "Si la femme apostasie, le mariage n'est pas dissous". Le mémoire explicatif concernant cette disposition dit:

Des plaintes ont démontré que le diable rend belle la voie de l'apostasie à la vue de la femme musulmane qui désire rompre un lien conjugal qui ne lui plaît pas. De ce fait, il fut décidé que l'apostasie ne conduit pas à la dissolution du mariage afin de fermer cette porte dangereuse, que la femme ait apostasié par ruse ou non².

- Ruses dont le moyen est licite, mais le but recherché est illicite: le droit musulman permet au voyageur de rompre le jeûne du Ramadan (la rupture du jeûne signifie la possibilité de manger, de boire et d'avoir des relations sexuelles pendant le jour). Si quelqu'un entreprend un voyage dans l'intention de rompre le jeûne, il tire profit d'une dispense légale mais avec une mauvaise intention.
- Ruses dont le moyen et le but sont initialement licites, mais utilisés dans un but illicite: un homme prête de l'argent sans stipuler des intérêts, mais il s'arrange pour que le débiteur lui fasse un don après la remise de la créance.

4) Technique de la ruse

On peut déduire des écrits des juristes musulmans différentes techniques utilisées dans les ruses. Ces techniques sont considérées comme licites dans la mesure où elles ne visent pas à atteindre un objectif illicite ou servent à écarter un mal.

A) Recours aux allusions (*ma'arid*)

Cette technique trouve sa légitimité dans le verset suivant:

On ne vous reprochera pas de faire, aux femmes, allusion (*fima 'aradtum*) à une proposition de mariage, ou d'en garder secrète l'intention. Allah sait que vous allez songer à ces femmes. Mais ne leur promettez rien secrètement sauf à leur dire des paroles convenables (2:235).

Ce verset permet de faire une promesse de mariage par des allusions malgré le délai de retraite qui est imposé à la femme dont le mari est mort. Les allusions peu-

¹ Ibn-Ibrahim: Al-hiyal al-fiqhiyyah, p. 125-126.

² Al-Kuwayt al-yom, no 1070, 23 juillet 1984, p. 68.

vent être faites par l'usage de formules conditionnelles comme *la'alla*, *'asa* (il se pourrait).

'Umar (d. 644) aurait dit: "À travers les allusions, il y a de quoi échapper au mensonge".

Un homme amena à Mahomet l'assassin de son frère attaché à une corde. Il voulait lui appliquer la loi du talion en le tuant. Mahomet essaya de négocier sa libération contre le paiement d'une somme. Mais ni l'assassin ni sa famille n'en avait les moyens. Mahomet permit alors à l'homme de prendre l'assassin avec lui en disant: "S'il le tue, il sera comme lui". Cette phrase avait double sens: s'il le tue, il sera coupable comme lui, ou bien s'il le tue, il suivra son instinct de vengeance. L'homme s'étant rendu compte du double sens, prit peur et finit par libérer l'assassin.

B) Dire une chose en pensant à une autre

Mahomet aurait dit à une vieille femme que les vieilles n'entrent pas au paradis. Comme elle était triste, il lui expliqua que son intention était de lui dire que les femmes qui entrent au paradis se transforment en jeunes.

Un persécuté par Al-Hajjaj (d. 714) recommandait à ses interlocuteurs de répondre à ce dernier: "Nous jurons par Dieu que nous ne savons pas où je me trouve". Et à l'intérieur de vous-même, dites-vous qu'en fait vous ne savez pas où je me trouve assis ou debout. De même, lorsque quelqu'un venait le visiter, il se mettait à califourchons sur ses habits et demandait à sa servante de répondre: mon maître est sur sa monture. Ceci pouvait alors induire en erreur et vouloir dire que telle personne demandée est partie en voyage sur sa monture. Il lui conseillait aussi de taper la terre avec son pied et dire: "Mon maître n'est pas ici", à savoir sous son pied, mais phrase comprise comme n'étant pas dans les lieux.

Une formule fut retrouvée pour décrire cette situation: "Acheter une partie de sa religion par l'autre partie". Au lieu de commettre un péché par le mensonge, on recourt à une diversion contraire à la religion ayant cependant un fondement éthique garanti par un récit de Mahomet ou, mieux encore, par le Coran.

C) Faire usage de mots à sens multiples

Une femme jalouse exige de son mari avant de partir en voyage de jurer que toute *jariyah* (servante) qu'il achèterait avant son retour serait libre. Si le but du mari était d'acheter une servante mais qu'il est tenu de jurer comme le lui demande sa femme, il peut le faire en signifiant à son intérieur qu'il s'agit de *jariyah* dans le sens de bateau. La faute du serment retombe sur sa femme parce qu'elle l'a contraint injustement.

Quelqu'un est contraint de jurer qu'il ne devait pas une dette à autrui, et qu'il marcherait jusqu'à la "Maison de Dieu" s'il mentait. Il jure et prend l'engagement en insinuant que la "Maison de Dieu" dont il est question n'est pas la Mecque - comme dans la conception commune de l'expression - mais une mosquée quelconque.

D) Profiter de l'ignorance de la loi

Un jeune homme est venu vers Abu-Hanifah (d. 767) et lui dit qu'il voulait épouser une femme mais que ses parents demandaient un douaire très élevé. Abu-Hanifah

lui dit d'en faire la promesse. Une fois qu'il eût conclu le mariage, ses parents vinrent réclamer le douaire. Abu-Hanifah recommanda au jeune homme de faire semblant de partir avec la femme très loin. La femme et ses parents eurent une grande peine et vinrent à Abu-Hanifah qui leur dit que le mari avait le droit de le faire. Alors les parents lui dirent qu'ils étaient prêts à ne pas réclamer le douaire. Le jeune homme voulut alors tirer profit de la situation et insista en espérant que les parents lui versent une somme. Abu-Hanifah le menaça d'enseigner à la femme qu'elle devait une dette à quelqu'un et qu'elle ne pourrait partir que lorsqu'elle aurait payé la dette. Le jeune renonça à s'entêter en priant Abu-Hanifah de ne pas le dire aux parents de la femme.

E) Se sauver de la morsure des scorpions

C'est une technique visant à contourner une autre ruse. Un rusé achète une maison et prend des témoins sur le contrat de vente. Ensuite, il part dans sa famille pour chercher le prix, et là, il cède tous ses biens à son enfant ou à sa femme pour que le vendeur ne puisse pas parvenir au prix de la maison. Pour éviter une telle situation, le vendeur peut soit vendre la maison en présence du gouverneur soit l'emmener avec lui pour qu'il arrête l'acheteur ou séquestre ses biens. L'acheteur rusé peut déclarer sa faillite et échapper à la poursuite. Le vendeur peut alors annuler le contrat de vente en déclarant que l'objet vendu était en réalité la propriété de sa femme ou l'avait vendu auparavant à une autre personne de confiance. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) avoue qu'ici il y a une ruse frauduleuse, mais il est permis d'y recourir lorsqu'il s'agit d'opposer la fraude à la fraude - et non pas de nuire. Le Coran ne dit-il pas: "Ils ourdirent une ruse et Nous ourdîmes une autre sans qu'ils s'en rendent compte" (27:50)?

F) Mentir

Nous avons signalé plus haut que Mahomet permet de mentir dans trois cas: lorsqu'il s'agit de réconcilier les gens, dans la discussion entre conjoints, et pendant la guerre. On estime qu'il faut éviter le mensonge si on peut atteindre un objectif licite en disant la vérité. Mais, si en disant la vérité, on n'atteint pas l'objectif licite, le mensonge devient permis, voire obligatoire. Parfois, le mensonge est bien plus méritoire que de dire la vérité. Il faut donc savoir jauger entre le mensonge et le but à atteindre.

III. Dissimulation (*taqiyyah*)

La dissimulation est une forme de ruse largement répandue dans toute société mais rarement avouée. Il existe cependant des groupes qui, en raison de leur statut de minorités persécutées, font de la dissimulation un dogme religieux et incitent leurs membres à y recourir. Nous en avons choisi deux: les chi'ites ja'farites et les druzes¹.

¹ Sur la dissimulation, voir notamment: Al-Khumeini: *Kashf al-asrar*; Al-Khumeini: *Al-makasib al-muharramah*; Al-Ansari: *Al-taqiyyah*; Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*; Sha't: *Al-shi'ah falsafah wa-tarikh*; Al-taqiyyah *fil-fikr al-islami*; Fawzi: *Mafhum al-taqiyyah*; 'Atawi: *Al-taqiyyah*; Al-Lankarani: *Risalah fil-taqiyyah*; Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*; Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*; Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*; Aldeeb Abu-Sahlieh: *Le secret entre droit et religion*.

Al-Khumeini dit que la dissimulation (*taqiyyah*) "consiste à ce qu'une personne dise une chose contraire à la réalité, ou entreprenne un acte contraire aux normes du droit musulman afin de sauvegarder son sang, son honneur ou ses biens"¹. Un auteur chi'ite la définit comme étant "le fait de se protéger du préjudice d'autrui en se déclarant d'accord avec ce qu'il dit ou fait contrairement à la vérité"². Le cheikh druze Abu-Khzam la définit comme étant "un comportement préventif qui consiste à garder secrète l'essence de la croyance et à faire semblant d'être ce qui est accepté afin d'éviter la persécution et le danger"³.

1) Dissimulation chez les chi'ites ja'farites

A) Conflit entre sunnites et chi'ites autour de la dissimulation

Les sunnites traitent les chi'ites d'hypocrites parce qu'ils admettent la dissimulation comme un dogme religieux et y recourent. Or, disent-ils, l'hypocrisie est condamnée par le Coran⁴. Ainsi, après avoir cité les différents récits invoqués par les chi'ites (voir plus loin) pour justifier la dissimulation⁵, un auteur saoudien écrit:

Ces récits incitent à paraître contrairement à ce qu'une personne croit. Et ceci n'est pas digne d'un croyant, mais des hypocrites dont Dieu dit: "Quand ils rencontrent ceux qui ont cru, ils disent: "Nous croyons"; mais quand ils se trouvent seuls avec leurs diables, ils disent: "Nous sommes avec vous; en effet, nous ne faisons que nous moquer d'eux" (2:14). Dieu les décrit comme suit: "Les hypocrites disent avec leur bouche ce qui n'est pas dans leur cœur. Et Allah sait fort bien ce qu'ils cachaient" (3:167)⁶.

Un auteur égyptien écrit:

La dissimulation constitue un des plus importants dogmes des chi'ites. Elle signifie la flatterie, l'hypocrisie et le mensonge. Elle leur permet de paraître contraire à ce qu'ils sont au fond d'eux-mêmes, induisant en erreur les gens simples par leurs paroles⁷.

'Abd-al-Mun'im Al-Nimr, importante personnalité religieuse égyptienne, écrit:

Les chi'ites pratiquent la dissimulation par crainte de paraître autrement que les autres, ce qui éveillerait l'attention sur eux... Or, l'adoption d'un tel principe comme manière de vie est quelque chose qui déshonore le groupe qui l'adopte, supprime toute confiance à son égard et le classe parmi les hypocrites... Les imams de la maison de Mahomet... sont quittes des enseignements des chi'ites... Il s'agit en fait d'une bande qui grimpe sur le noble arbre de la maison de Mahomet ou se cache faussement sous son ombre pour déchirer l'islam et les musulmans⁸.

¹ Al-Khumeini: *Kashf al-asrar*, p. 147.

² Al-Ansari: *Al-taqiyyah*, p. 45.

³ Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 208.

⁴ Le Coran parle souvent des hypocrites; le chapitre 63 leur est entièrement consacré.

⁵ Voir ces récits plus loin sous 4.C

⁶ Al-Jamili: *Badhl al-majhud*, vol. 2, p. 639.

⁷ Sha't: *Al-shi'ah falsafah wa-tarikh*, p. 219.

⁸ Al-Nimr: *Al-shi'ah*, notamment p. 131-132.

Les sunnites dénoncent donc la dissimulation, rejettent son attribution par les chi'ites aux imams et traitent les chi'ites d'hypocrites¹. Cette dernière accusation est refusée par les chi'ites. Un ouvrage chi'ite établit les distinctions suivantes entre l'hypocrisie et la dissimulation:

- La dissimulation consiste à maintenir la foi dans le cœur, tout en disant le contraire par la langue pour des raisons valides. L'hypocrisie est le contraire: elle consiste à maintenir la mécréance dans le cœur et à prétendre la foi par la langue.
- La dissimulation ne peut avoir lieu que dans des conditions particulières, alors que l'hypocrisie est une maladie chez le mécréant.
- Le Coran permet la dissimulation, mais interdit l'hypocrisie.
- La dissimulation est une vertu alors que l'hypocrisie est un vice².

Il faut savoir ici que le chi'ite estime que sa foi est la seule bonne, et que celle des sunnites est fausse. En se faisant passer pour un sunnite, le chi'ite garde la foi à l'intérieur, ne laissant paraître que l'erreur; il pratique donc la dissimulation et non pas l'hypocrisie. Le sunnite, au contraire, estime que le chi'ite est dans l'erreur, et que la foi sunnite est la seule bonne. Par conséquent, le chi'ite qui recourt à la dissimulation en se faisant passer pour un sunnite est un hypocrite.

Pour défendre le recours à la dissimulation, les chi'ites avancent les arguments suivants:

- La dissimulation est utilisée par toute personne raisonnable, et même par tout animal, pour échapper à un danger qui les menace afin d'assurer leur survie. Une personne qui refuse de recourir à la dissimulation fait preuve de stupidité et de fanatisme, et se place à un niveau inférieur à celui de l'animal.
- La dissimulation figure dans les lois révélées avant Mahomet.
- La dissimulation figure dans le Coran et la Sunnah de Mahomet et des Imams. Celui qui nie la dissimulation renie la religion et devient mécréant.
- Les sunnites qui reprochent aux chi'ites de recourir à la dissimulation pratiquent aussi la dissimulation.

Par conséquent, les chi'ites estiment que leurs adversaires les condamnent à tort, et ce pour les raisons suivantes.

- Ignorance du sens de la dissimulation et incapacité de faire la distinction entre elle et la duperie.
- Adoption aveugle des positions des auteurs classiques hostiles aux chi'ites.
- Insistance sur la dissimulation interdite tout en ignorant celle obligatoire.
- Diffusion du mensonge contre les chi'ites.
- Soutien matériel de la part de certains milieux qui ont des liens avec les ennemis des musulmans dans le but de diffuser les mensonges et maintenir leurs propres pouvoirs¹.

¹ Voir Sha't: Al-shi'ah falsafah wa-tarikh, p. 220.

² Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 122-128.

Les chi'ites ajoutent que s'ils recourent à la dissimulation, cela n'est pas de leur faute, mais de la faute des sunnites qui les ont persécutés à travers l'histoire et les ont poussés à se dissimuler². En outre, ils n'ont pas de peine à prouver que la dissimulation est prévue dans les ouvrages sunnites classiques même si elle est traitée sous le titre de la contrainte, ce qui revient au même³. Ils donnent plusieurs exemples:

- Le fils de 'Umar dit: "J'ai entendu un discours d'Al-Hajjaj et certains de ses propos ne me convenaient pas. J'ai voulu changer de camp mais je me suis rappelé la parole du Messenger de Dieu: "Le croyant ne doit pas avilir sa personne". Je lui ai demandé comment cela est possible? Il a répondu: "En la chargeant de ce qu'elle ne peut supporter"⁴.
- Al-Jassas (d. 981) dit: "Celui qui refuse de faire usage de ce qui est permis est considéré comme se détruisant lui-même selon la majorité des savants"⁵.
- Al-Razi (d. 1209) dit: "La dissimulation est permise au croyant jusqu'au jour de la résurrection parce qu'il a le devoir d'éloigner le danger autant que possible"⁶.
- Al-Ghazali (d. 1111) permet le mensonge pour sauver un musulman poursuivi par un injuste⁷. Malgré cela, il dit que si on tombe sur un *batini*⁸ et que l'on pense qu'il pratique la dissimulation, on a le droit de le tuer, même s'il se repent⁹.
- Ibn-Qudamah (d. 1223) dit: "Il est interdit de prier derrière un schismatique ou un pervers en dehors du vendredi ou de la fête. Toutefois, si on le craint, on peut prier derrière lui par dissimulation et ensuite on répète la prière"¹⁰.
- Al-Qurtubi (1272) dit: "Les savants religieux sont unanimes pour dire que celui qui est contraint de devenir mécréant sous la menace de mort ne commet point de péché"¹¹.
- Al-Shawkani (d. 1834) dit que celui qui devient mécréant sous la menace de mort ne commet point de péché si son cœur est tranquille dans la foi. On ne le séparera pas de sa femme et on ne le condamnera pas pour mécréance¹².

On peut donc conclure que tant les chi'ites que les sunnites connaissent la dissimulation, mais que ces derniers avaient moins besoin de la pratiquer, étant en majori-

¹ Ibid., p. 122-128.

² 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 94-95.

³ Voir Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 129-158

⁴ Al-Haythami: Kashf al-astar, vol. 4, p. 112.

⁵ Al-Jassas: Ahkam al-Qur'an, vol. 1, p. 127.

⁶ Al-Razi: Al-tafsir al-kabir, vol. 8, p. 13.

⁷ Al-Ghazali: Ihya' 'ulum al-din, p. vol. 3, p. 137.

⁸ Batini est quelqu'un qui interprète le Coran de façon ésotérique. Il désigne les chi'ites en général.

⁹ Al-Ghazali: Fada'ih al-batiniyyah, p. 160.

¹⁰ Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 2, p. 23-29.

¹¹ Al-Qurtubi: Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, vol. 10, p. 180.

¹² Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 3, p. 197.

té. On relèvera ici que l'Encyclopédie sunnite du droit musulman du Kuwait consacre un article à la dissimulation¹.

B) Légitimation du recours à la dissimulation

Les chi'ites justifient le recours à la dissimulation par le fait qu'elle est admise par les lois révélées avant Mahomet, le Coran, la Sunnah de Mahomet et leurs Imams.

a) Dissimulation dans les lois révélées avant Mahomet

Comme signalé ailleurs², les lois révélées avant Mahomet restent en vigueur aussi pour les musulmans tant qu'elles ne sont pas abrogées par le droit musulman. Or, disent les chi'ites, la dissimulation a été connue et pratiquée par les juifs, selon ce que rapporte le Coran. Ainsi, Jacob recommande à Joseph de garder secrets ses rêves pour éviter les ennuis:

Quand Joseph dit à son père: "Ô mon père, j'ai vu en songe, onze étoiles, et aussi le soleil et la lune; je les ai vus prosternés devant moi". "Ô mon fils, dit-il, ne raconte pas ta vision à tes frères car ils monteraient un complot contre toi; le Diable est certainement pour l'homme un ennemi déclaré" (12:4-5).

Joseph a rusé pour pouvoir garder son frère près de lui:

Quand il eut fourni leurs provisions, il mit la coupe dans le sac de son frère. Ensuite, un crieur annonça: "Caravaniers! vous êtes des voleurs"... Joseph commença par les sacs des autres avant celui de son frère; puis, il la fit sortir du sac de son frère. Ainsi, nous suggérâmes cet artifice à Joseph. Car il ne pouvait pas se saisir de son frère, selon la justice du roi, à moins qu'Allah ne l'eût voulu. (12:70 et 76).

Abraham a simulé la maladie pour échapper à l'adoration des idoles et pour les détruire:

Il jeta un regard attentif sur les étoiles, et dit: "Je suis malade". Ils lui tournèrent le dos et s'en allèrent. Alors, il se glissa vers leurs divinités et dit: "Ne mangez-vous pas? Qu'avez-vous à ne pas parler?" Puis, il se mit furtivement à les frapper de sa main droite (37:88-93).

Un croyant de la famille de Pharaon cachait sa foi:

Un homme croyant de la famille de Pharaon, qui dissimulait sa foi (*yaktum iymannah*), dit: "Tuez-vous un homme parce qu'il dit: "Mon seigneur est Allah"? Alors qu'il est venu à vous avec les preuves évidentes de la part de votre Seigneur. S'il est menteur, son mensonge sera à son détriment; tandis que s'il est véridique, alors une partie de ce dont il vous menace tombera sur vous" (40:28).

Le Coran dit dans l'histoire des dormeurs:

Envoyez l'un de vous à la ville avec votre argent que voici, pour qu'il voit quel aliment est le plus pur et qu'il vous apporte de quoi vous nourrir. Qu'il agisse avec tact (*li-yatalattaf*); et qu'il ne donne l'éveil à personne sur vous. Si jamais

¹ Taqiyyah, in: Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 13, p. 185-200.

² Voir Partie II, chapitre V.

ils vous attrapent, ils vous lapideront ou vous feront retourner à leur religion, et vous ne réussirez alors plus jamais (18:19-20).

Un auteur chi'ite contemporain dit que la dissimulation était indispensable pour le succès des prophètes:

La raison principale derrière le succès des mouvements des messagers et des prophètes est leur recours à la dissimulation, c'est-à-dire, le travail dans le secret. C'est le sens du récit de l'Imam Al-Sadiq: "Sans la dissimulation, on n'aurait jamais adoré Dieu". Cela signifie que sans la pratique de la dissimulation par les prophètes et les messagers dans leur révolution, les tyrans les auraient exterminés et mis fin à leurs messages, et par conséquent, on n'aurait jamais adoré Dieu¹.

b) Dissimulation dans le Coran

À part les versets susmentionnés qui parlent de la dissimulation chez les peuples précédents, les chi'ites citent les versets suivants qui se rapportent directement aux musulmans:

Que les croyants ne prennent pas, pour alliés, des infidèles, au lieu de croyants. Quiconque le fait contredit la religion d'Allah, à moins que vous ne cherchiez à vous protéger d'eux (*illa an tattaqu minhum tuqat*). Allah vous met en garde à l'égard de Lui-même. Et c'est à Allah le retour. Dis: "Que vous cachiez ce qui est dans vos poitrines ou bien vous le divulguiez, Allah le sait. Il connaît tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. Allah est omnipotent (3:28-29).

C'est le seul verset où la dissimulation est expressément mentionnée. Les sources musulmanes mentionnent *taqiyyah* comme variante du terme *tuqat* utilisé par ce verset².

Quiconque a renié Allah après avoir cru - sauf celui qui y a été contraint alors que son cœur demeure plein de la sérénité de la foi - mais ceux qui ouvrent délibérément leur cœur à la mécréance, ceux-là ont sur eux une colère d'Allah et ils auront un châtement terrible (16:106).

Ce verset laconique appartient à la première période de l'islam. Il a été révélé à propos de 'Ammar Ibn-Yasir dont cette révélation calma les remords, venant de ce qu'on l'avait contraint à vénérer les idoles et à insulter le Prophète.

Ne vous jetez pas par vos propres mains dans la destruction (2:195).

Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion (22:78).

Or, on recourt à la dissimulation lorsqu'on se trouve dans la gêne.

Les versets précédents permettent le recours à la dissimulation. Cette interprétation est admise aussi bien par les commentateurs chi'ites que sunnites. Les chi'ites y ajoutent les trois versets suivants interprétés à leur façon pour justifier la dissimulation:

¹ Fawzi: *Mafhum al-taqiyyah*, p. 17-18. Sur la dissimulation dans les lois révélées avant Mahomet, voir: *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami*, p. 33-38; 'Atawi: *Al-taqiyyah*, p. 33-36.

² 'Atawi: *Al-taqiyyah*, p. 24.

Voilà ceux qui recevront deux fois leur récompense pour leur endurance, pour avoir répondu au mal par le bien (28:54).

Ce verset est compris dans le sens suivant:

Voilà ceux qui recevront deux fois leur récompense pour leur endurance dans la dissimulation, pour avoir répondu à la divulgation par la dissimulation.

Le Coran dit:

La bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repousse le mal par ce qui est meilleur; et voilà que celui avec qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux (41:34).

Ce verset est compris comme suit:

La dissimulation et la divulgation ne sont pas pareilles. Repousse la divulgation par la dissimulation; et voilà que celui avec qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux.

Le Coran dit:

Ô hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux (*atqakum*). Allah est certes omniscient et grand connaisseur (49:13).

Le terme *atqakum* dans ce verset signifie *le plus pieux*, mais les chi'ites le comprennent dans le sens de *le plus dissimulateur*.

c) Dissimulation dans la Sunnah de Mahomet

Les chi'ites disent que Mahomet a fait usage de la dissimulation. Ils rapportent de lui ce récit: "Sollicitez l'aide de la discrétion dans l'accomplissement de vos affaires". Il a œuvré en toute discrétion à la diffusion de sa mission pendant les trois premières années. Quand il est devenu plus sûr de lui-même, il a reçu l'ordre de propager sa religion ouvertement:

Ô Messenger, transmets ce qui t'a été transmis de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas, alors tu n'aurais pas communiqué son message. Et Allah te protégera des gens. Certes, Allah ne guide pas les gens mécréants (5:67).

Expose clairement ce qu'on t'a commandé et détourne-toi des polythéistes (15:94).

Malgré ce verset, Mahomet n'hésitait pas à cacher sa pensée et à amadouer ses adversaires. On rapporte ainsi qu'un homme a demandé à 'Ayshah de rendre visite à Mahomet. Celui-ci dit à 'Ayshah: "C'est le pire de la tribu", mais il a autorisé son entrée. Mahomet lui a parlé alors avec douceur. 'Ayshah s'est étonnée du comportement de Mahomet. Celui-ci lui a expliqué: "Eh bien oui, 'Ayshah, le pire chez Dieu c'est celui que les gens laissent tranquille ou amadouent pour éviter son mal". Dans un autre récit, Mahomet dit qu'avec les gens vils, il faut les amadouer et supporter leur mauvais caractère mais en faisant le contraire de ce qu'ils font.

Dans l'histoire de 'Ammar Ibn-Yasir citée plus haut, celui-ci fut persécuté par les polythéistes jusqu'à ce qu'il ait accepté d'accomplir leur volonté et renier sa foi. On dit à Mahomet que 'Ammar est devenu mécréant. Il répondit: "Non, 'Ammar est

plein de foi, de sa tête jusqu'à ses pieds, et la foi est mêlée à sa chair et son sang". 'Ammar vint vers Mahomet en pleurant. Mahomet lui essuya les larmes en disant: "Qu'as-tu donc? S'ils reviennent vers toi, redis ce que tu as dit"¹.

On rapporte de Mahomet le récit suivant: "Dieu a déchargé ma nation de l'erreur, de l'oubli et de ce dont elle est contrainte"².

d) Dissimulation dans la Sunnah des imams chi'ites

Les chi'ites rapportent pas moins de 300 récits de leurs imams pour légitimer le recours à la dissimulation en tant que partie de la religion, affirmant que celui qui n'y recourt pas en cas de nécessité démontre son ignorance de la religion. Nous citons ici certains de ces récits attribués aux imams des chi'ites:

La dissimulation fait partie de ma religion et de la religion de mes ancêtres. Celui qui n'a pas de dissimulation n'a pas de religion.

On a arrêté deux hommes de Kufa et on leur a demandé de renier l'Émir des croyants. L'un d'eux l'a fait et a été libéré, l'autre a refusé et a été tué. Ja'far a commenté: "Le premier qui a renié l'Émir des croyants connaît bien sa religion. Quant à l'autre qui a refusé de le faire, il était pressé d'aller au Paradis".

Si tu agis par dissimulation, ils ne pourront rien contre toi. La dissimulation sera une forteresse pour toi, et servira de digue entre toi et les ennemis de Dieu qu'ils ne pourront jamais percer.

Si tu dis que celui qui abandonne la dissimulation est comme celui qui abandonne la prière, alors tu dis la vérité.

La dissimulation est le meilleur des actes du croyant parce qu'elle sert à le sauvegarder et à sauvegarder ses frères des impies.

La dissimulation a été autorisée pour sauvegarder le sang. Mais si la dissimulation arrive au sang, elle n'a plus de raison d'être.

L'utilisation de la dissimulation dans *dar al-taqiyyah* (terre de dissimulation) est un devoir. Celui qui jure en mentant afin d'écarter une injustice contre lui-même ne commet pas de parjure et, par conséquent, ne doit pas offrir un sacrifice expiatoire.

Protégez votre religion et cachez-la par la dissimulation, car il n'y a point de religion à celui qui n'a pas de dissimulation. Vous êtes parmi les gens comme les abeilles parmi les oiseaux. Si les oiseaux savaient ce qui se trouvait dans l'intérieur des abeilles, ils les auraient tous mangés.

Neuf dixièmes de la religion appartiennent à la dissimulation. Celui qui n'a pas de dissimulation n'a pas de religion³.

Un auteur chi'ite interprète ce dernier récit dans le sens suivant: neuf dixièmes de l'humanité sont dans l'erreur et un dixième est dans la vérité. Pour sauver sa religion, il faut savoir amadouer les neuf dixièmes de l'humanité. Il se base ici sur le

¹ Sur la dissimulation dans l'attitude de Mahomet et ses récits, voir *Al-taqiyyah fil-fikr al-islam*, p. 46-69.

² Ibn-Hajar: *Fath al-bari*, vol. 5, p. 160-161.

³ Ces récits sont repris de nombreux ouvrages, notamment *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami*, p. 70-92.

Coran qui dit: "La plupart des gens ne sont pas croyants malgré ton désir ardent" (12:103); "Beaucoup de gens transgressent les droits de leurs associés, sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres – cependant, ils sont bien rares" (38:24)¹.

Les sunnites contestent l'attribution de ces récits aux imams et estiment qu'ils sont une pure invention des chi'ites.

C) Conditions du recours à la dissimulation

Pour pouvoir recourir à la dissimulation, il faut la réalisation des conditions suivantes:

- Existence d'une menace sur la vie, l'intégrité physique, l'honneur, les biens ou les frères dans la religion. Un juriste ibadite donne l'exemple suivant: si un mécréant te demande d'affirmer qu'il est dans la vraie religion en te menaçant de mort, tu as le droit de l'affirmer par ta langue tout en le désavouant dans ton cœur. S'il te menace de prendre tes biens, tu peux aussi le faire si le bien qu'il veut te prendre provoquerait ta mort ou la mort de ta famille. Si, par contre, il te menace de prison ou de prendre une partie de tes biens sans qu'il y ait un danger de mort, tu n'as pas le droit de l'affirmer².
- Supériorité de l'adversaire, ce dernier étant en mesure de mettre sa menace à exécution. Il importe peu à cet égard que cet adversaire soit musulman ou non, de sa propre communauté ou non, en pays musulman ou non.
- Il n'y a pas d'autre moyen que la dissimulation pour échapper au danger. Si, par contre, on a le choix entre vivre parmi les mécréants avec la dissimulation ou changer de pays en gardant sa foi, alors on doit choisir cette dernière solution (en vertu du verset 4:99).
- Pendant la transgression par nécessité, il faut avoir l'intention d'user de la permission accordée par Dieu. Les actes en islam n'ont de mérite que par l'intention. Ainsi, si vous faites acte d'incrédibilité en privant cet acte de l'intention de l'incrédibilité, vous y échappez. Si, par contre, vous vous complaisez à transgresser la loi, vous commettez le délit de mécréance, en vertu du verset 16:106 "Ceux qui ouvrent délibérément leur cœur à la mécréance, ceux-là ont sur eux une colère d'Allah". S'il est possible de recourir à la réserve mentale, il faut le faire. Ainsi, si vous êtes obligés d'insulter Mahomet, faites-le en pensant à un autre Mahomet.
- On ne peut recourir à la dissimulation s'il s'agit de nuire à autrui en l'exposant à la mort, à l'adultère ou à la dépossession de ses biens.
- La dissimulation ne doit pas porter sur un acte qui est plus grave que la menace à laquelle on cherche à échapper. Ainsi, si on contraint quelqu'un à commettre l'adultère en le menaçant de prendre ses biens, ou de faire un faux témoignage contre un innocent en le menaçant de le priver de son travail, la personne contrainte n'a pas le droit d'agir.

¹ Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 75-76.

² Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 139.

- Il faut que la dissimulation serve à échapper à la menace. Si elle ne permet pas de sauver du danger, il n'est pas permis d'y recourir, parce qu'elle est inutile. Ainsi, si quelqu'un est contraint en prison d'apostasier sans aucune possibilité d'échapper à la prison, alors la dissimulation n'est pas permise.

D) Moyens de dissimulation

La dissimulation peut se manifester soit par la parole, soit par les actes. Al-Tabari (d. 923) ne permet que le recours à la parole. Ainsi, si on est menacé de mort, on peut déclarer ne pas être musulman, mais on ne peut manger du porc ou de la viande d'un animal mort, ou boire du vin pour dissimuler sa foi. Les juristes musulmans estiment qu'une telle interprétation restrictive ne correspond pas aux termes généraux des versets 3:28-29¹. Selon eux, on peut faire par dissimulation ce qui est permis de faire par nécessité. Or, le Coran permet de manger du porc et de la viande d'un animal mort par nécessité².

La dissimulation peut porter sur un acte d'allégeance par peur pour sa vie ou par peur que l'abstention ne mène à plus de mal.

Un ouvrage chi'ite contemporain sur la dissimulation explique que celle-ci peut consister à se déguiser en un vendeur ambulant pour passer inaperçu, ou à occuper une fonction dans le gouvernement adverse pour pouvoir transmettre l'information et mieux servir sa religion. Il donne à cet égard l'exemple de 'Ali Ibn-Yaqtin auquel l'Imam Al-Kadhim (d. 799) avait donné l'ordre de s'approcher du pouvoir abbasside jusqu'à occuper une haute fonction similaire à celle de premier ministre actuel auprès du Calife Harun Al-Rashid (d. 809). Pour mieux dissimuler son appartenance religieuse, l'Imam lui avait indiqué de faire ses ablutions à la manière des sunnites³.

Pour pouvoir échapper au danger, différents moyens de dissimulation ont été trouvés afin de sauvegarder la liberté d'expression.

Il y a, avant tout, le recours à un style narratif imagé. C'est le cas des ouvrages où les personnages sont des animaux auxquels leurs auteurs, connus ou inconnus, font dire des propos contraires à l'orthodoxie et aux autorités. On citera ici notamment l'ouvrage *Kalilah wa-Dimnah* d'Ibn-al-Muqaffa' (d. 756). En tant que fonctionnaire d'État, il devait se convertir à l'islam, mais dissimulait sa religion manichéenne et fréquentait les cercles des littérateurs et des beaux esprits aux mœurs libres et suspectés de *zandaqah* (simulation de l'appartenance à l'islam). C'est probablement là qu'il faut voir la raison de sa mise à mort par un affreux supplice. L'ouvrage en question est une traduction ou une adaptation arabe de fables de l'Inde reproduites en langue persane. Son style narratif se retrouve dans un procès intenté par les animaux contre les humains, conté par le fameux ouvrage anonyme *Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa* (Épîtres des frères sincères et des amis loyaux)⁴.

Une autre forme de dissimulation consiste à forger une terminologie inaccessible aux non initiés. Ceci est particulièrement évident chez les druzes (dont nous parle-

¹ Hammud: Al-fawa'id al-bahiyyah, p. 346-347.

² Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 160.

³ Fawzi: Mafhum al-taqiyyah, p. 90-93.

⁴ Rasa'il ikhwan al-safa, vol. 2, p. 203-377.

rons plus loin) pour qui les mots perdent leur sens habituel et acquièrent un sens introuvable dans les dictionnaires de la langue arabe¹. Il faut enfin ajouter le développement de la cryptographie dont les Arabes furent probablement les premiers inventeurs. Le premier texte sur ce sujet est attribué au linguiste Al-Khalil Ibn-Ahmad Al-Farhidi (d. 786), et le plus ancien traité dont nous disposons est celui du philosophe Ya'kub Ibn-Ishaq Al-Kindi (d. 873)².

E) Qualification de la dissimulation

Nous avons dit que les actes sont classés en cinq catégories: obligatoires, préférables, permis, interdits ou blâmables, selon le cas. Il en est de même de la dissimulation³.

a) Cas où la dissimulation est obligatoire

La dissimulation est obligatoire si c'est le seul moyen pour empêcher la réalisation d'un dommage grave contre la vie de la personne contrainte, son honneur, ses biens ou ses frères croyants, à condition que cela ne conduise pas à semer la perversion dans la religion ou la société.

b) Cas où la dissimulation est préférable

Il s'agit des cas où le dommage peut avoir lieu dans le futur. Ainsi, il est préférable d'amadouer les gens et de s'aligner sur leurs positions. Si l'on ne procède pas de la sorte, les rapports avec les personnes peuvent conduire à l'inimitié et au dommage ultérieur. On cite parmi les moyens d'amadouer par dissimulation: se mêler aux adversaires, rendre visite à leurs malades, participer à leurs funérailles, prier dans leurs mosquées, ou faire appel à la prière pour eux sur le minaret⁴.

c) Cas où la dissimulation est permise

Il s'agit des cas où la dissimulation et la divulgation ont valeur égale. Ainsi, si une personne est menacée de mort à cause de sa foi, elle peut soit recourir à la dissimulation pour sauver sa vie, soit assumer le martyr dans le but de renforcer l'islam. On précise que la personne en question est une simple personne ne servant pas de modèle aux autres musulmans. Si, par contre, il s'agit de personnes servant de modèles, celles-ci doivent alors assumer la mort, parce que ce qui est permis au commun des croyants ne l'est pas aux modèles. Néanmoins, si elles estiment qu'il y a plus d'intérêt à rester en vie pour servir l'islam que de mourir pour l'islam, elles doivent alors recourir à la pesée des intérêts et agir en conséquence⁵.

¹ L'éditeur de Rasa'il al-hikmah (livre sacré des druzes) donne une liste succincte des termes que ce livre utilise et leur sens (Rasa'il al-hikmah, p. 20-24). Voir sur ce moyen de camouflage: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 299-309; Ibn-Khizam: Islam al-muwahhidin, p. 157-162; Ibn-Sirin, p. 355-390.

² La cryptographie se dit en arabe: ta'miyah (rendre un texte aveugle). Le traité d'Al-Kindi et deux autres traités sur ce sujet sont produits in: Marayati: 'Ilm al-ta'miyah.

³ À part les citations indiquées dans les notes qui suivent, voir: Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 93-108.

⁴ Al-Ansari: Al-taqiyyah, p. 46 et 49.

⁵ Ibid., p. 46.

d) Cas où la dissimulation est interdite

Il s'agit des cas où la dissimulation peut conduire à un grand dommage, et son abandon à un grand avantage. On cite parmi les cas où la dissimulation est interdite:

- Dissimulation portant atteinte à la vie d'autrui: Il est interdit de recourir à la dissimulation s'il en résulte une atteinte injuste à la vie d'un croyant. Le sang des croyants étant égal pour tous, un croyant ne peut pas recourir à la dissimulation pour sauver sa vie et en même temps causer la perte d'un autre, même si ce dernier consent à mourir¹.
- Dissimulation dans l'adultère: Si quelqu'un est contraint à commettre l'adultère avec une femme sous menace de mort, il ne doit pas le faire parce que cela constitue une injustice à l'égard de la femme, même si cette dernière est consentante. Si, par contre, la femme est contrainte de commettre l'adultère sous la menace de mort, elle peut le faire parce qu'elle ne peut pas agir autrement².
- Dissimulation dans la fatwa: Il est interdit de donner une fatwa par dissimulation, notamment lorsque celui qui l'émet est un guide pour les croyants et qu'il est incapable, par la suite, de revenir sur sa fatwa, celle-ci restant ainsi une référence erronée au public. Il est arrivé que des responsables chi'ites aient donné des fatwas pour satisfaire des dirigeants menaçants, tout en informant leurs adeptes que la fatwa en question est une dissimulation. Ceci rend nécessaire l'examen des fatwas émises par les imams pour savoir lesquelles sont à suivre, et lesquelles sont à rejeter parce qu'émises par dissimulation.
- Dissimulation dans les jugements: Un juge peut être amené à donner un jugement contraire à la loi religieuse, afin d'échapper à une menace. Si ce jugement consiste à mettre à mort un musulman innocent ou à lui porter préjudice, le juge ne peut pas recourir à la dissimulation. Il doit assumer sa décision même s'il est exposé à la mort. Le Coran indique, à cet égard, que celui qui juge contrairement au Coran est un mécréant (5:44, 50, 52).
- Dissimulation conduisant à la perversité de la religion ou de la société: On ne peut recourir à la dissimulation si cela peut conduire à détruire la religion et à semer la perversité dans la société. Al-Khumeini donne comme exemple le fait de détruire toutes les copies du Coran, de l'interpréter de façon contraire à la religion pour induire les gens dans l'erreur, ou de détruire la Kaaba et autres lieux saints importants. En effet, la dissimulation est faite pour sauvegarder la religion, et ne peut être utilisée pour éliminer cette dernière³. Il en est de même des principes essentiels de l'islam⁴. Face au Shah, Al-Khumeini a estimé que le recours à la dissimulation est illicite pour les savants religieux là où elle serait permise pour d'autres, parce qu'elle met en danger la religion et constitue une complicité avec les ennemis de l'islam⁵. Selon lui, la dissimulation à l'égard des

¹ Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 140-141.

² Ibid., p. 141.

³ Al-Khumeini: Al-makasib al-muharramah, vol. 2, p. 147.

⁴ Khomeini: A clarification of questions, no 2792.

⁵ Al-Huwaydi: Iran min al-dakhir, p. 46-47.

dirigeants politiques ne peut avoir lieu que si elle aboutit à une vraie victoire de l'islam¹.

- Dissimulation non nécessaire: Il n'est pas permis de recourir à la dissimulation s'il n'y a pas de nécessité. Si la menace disparaît, la dissimulation devient caduque. Il en est de même si on peut se débarrasser de la menace par une ruse.
- Dissimulation par la consommation du vin: Certains textes chi'ites interdisent de consommer du vin par dissimulation. Toutefois, on estime qu'une telle dissimulation est permise en cas de menace de mort.
- Dissimulation ne dépassant pas le nécessaire: Si on vous menace de mort au cas où vous ne consommeriez pas du porc, vous ne devez pas en consommer plus que ce qu'on vous oblige de faire.
- Dissimulation dans l'allégeance à l'imam: On rapporte un récit de 'Ali (d. 661) qui dit: "Vous serez appelés à m'insulter. Si vous craignez pour votre vie, faites-le. Mais si on vous demande de vous défaire de l'allégeance envers moi, alors tendez vos cous". On estime ici qu'il n'y a pas obligation d'insulter, mais simplement permission de le faire.

e) Cas où la dissimulation est blâmable

Ce sont les cas où il est préférable de recourir à la dissimulation, mais sans qu'il y ait une menace immédiate ou ultérieure. En ces cas, on estime qu'il est préférable de supporter le dommage que de recourir à la dissimulation pour éviter de créer une confusion dans l'esprit du public chi'ite².

F) Importance de la dissimulation

Un ouvrage chi'ite contemporain dit que la dissimulation est un élément constitutif de la religion pour les raisons suivantes:

- Elle permet de sauvegarder la personne, les biens et la communauté. On la considère comme une aumône envers les autres. On dit à cet égard: "Amadouer les ennemis de Dieu est parmi les meilleures des aumônes envers soi-même et envers ses frères".
- Elle permet de résister à l'ennemi. On la qualifie de bouclier du croyant. Il ne s'agit pas de défaitisme ou de couardise. On se retire pour se renforcer plus. Ainsi, quelqu'un peut se déclarer mécréant pour sauver sa vie, et ensuite rejoindre sa communauté pour combattre en son sein. C'est donc un moyen pour renforcer la religion.
- Elle permet de maintenir l'unité des musulmans par le bon contact, en se mêlant les uns aux autres. On assistera aux funérailles, on visitera les malades, et on participera aux cultes communs par dissimulation et ainsi on évite les divisions et les haines. On peut, de cette façon, transformer un ennemi en ami.
- Elle permet d'appeler à la foi. C'est une application du verset: "Par la sagesse et la bonne exhortation appelle les gens au sentier de ton Seigneur. Discute avec

¹ Al-Khumeini: Al-hukumah al-islamiyyah, p. 142.

² Al-Ansari: Al-taqiyyah, p. 48.

eux de la meilleure façon" (16:125) et du verset: "Nous avons pris l'engagement des enfants d'Israël ... d'avoir de bonnes paroles avec les gens" (2:83).

- Elle permet d'appliquer le devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal: si vous adoptez une position agressive à l'égard des autres qui diffèrent de vous, vous risquez d'affaiblir le rang des musulmans: ceci est un mal. Au contraire, si vous amadoutez les gens, vous pouvez sauver des musulmans: ceci est un bien. De ce fait, les auteurs des recueils classent les récits sur la dissimulation sous la rubrique "ordonner le bien et interdire le mal".
- Elle constitue une obéissance à Dieu qui dit: "Repousse le mal par ce qui est meilleur" (23:96).
- Elle est méritoire. Fatimah dit: "Sourire face au croyant fait gagner le paradis; et sourire face à l'ennemi protège du feu de l'enfer". 'Ali (d. 661) dit: "Nous sourions face à certains gens tout en les maudissant dans notre cœur. Ce sont les ennemis de Dieu que nous craignons pour sauvegarder nos frères et nous-mêmes"¹.

G) Dissimulation et endurance pour la propagation de la foi

Le droit musulman prescrit au musulman la propagation de la foi et la modification d'une situation injuste, y compris par le *jihad*, au risque de sa propre vie. Si un chi'ite se fait passer pour un sunnite ou un chrétien pour échapper au danger, ne faillit-il à son devoir? Ne fait-il pas preuve de lâcheté?

Les juristes musulmans estiment que la propagation de foi et le rétablissement de la justice peuvent se faire à trois niveaux: soit par la main (par l'acte), soit par sa langue (par la parole), soit dans le cœur en se dissociant de la mécréance et de l'injustice.

L'attitude préférable est de rester ferme et fidèle à soi-même et d'affronter le danger. Plusieurs versets et récits affirment cette position. Ainsi, le Coran donne le récit des gens de l'Ukhud qui subirent stoïquement l'épreuve du feu (85:4-8). Ailleurs, le Coran affirme que la foi ne va pas sans épreuve:

Est-ce que les gens pensent qu'on les laissera dire: "Nous croyons!" sans les éprouver? Certes, Nous avons éprouvé ceux qui ont vécu avant eux; Allah connaît ceux qui disent la vérité et ceux qui mentent (29:2-3).

Il faut y ajouter de nombreux versets qui incitent à la guerre défensive, voire offensive. D'autre part, Mahomet dit: "N'associe rien à Dieu, même si tu es tué ou brûlé".

Le Coran cependant ne pousse pas à la témérité:

Dépensez dans le sentier d'Allah. Ne vous jetez pas par vos propres mains dans la destruction. Faites le bien, car Allah aime les bienfaisants (2:195).

Les chi'ites estiment que le recours à la dissimulation peut être dans l'intérêt de la communauté parce qu'elle permet d'épargner des vies et d'éviter des persécutions qui mettent en danger l'existence de la communauté. On rapporte à cet égard que

¹ Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 111-121.

Fatima reprochait à 'Ali d'être passif. Il lui répondit: "Veux-tu que cette religion disparaisse du monde?" Elle dit: "Non". Il répliqua: "C'est ce qui risque d'arriver"¹.

2) Dissimulation de la doctrine chez les groupes ésotériques

A) Aptitude à comprendre

Le Coran dit:

Allah a pris, de ceux auxquels le Livre était donné, cet engagement: "Exposez-le, certes, aux gens et ne le cachez pas". Mais ils l'ont jeté derrière leur dos et l'ont vendu à vil prix. Quel mauvais commerce ils ont fait! (3:187).

Il maudit ceux qui dissimulent l'enseignement qu'ils ont reçu:

Certes, ceux qui cachent ce que nous avons fait descendre en fait de preuves et de guide après l'exposé que nous en avons fait aux gens, dans le Livre, voilà ceux qu'Allah maudit et que les maudisseurs maudissent (2:159).

Les juristes musulmans qualifient de grand péché le fait d'accaparer la connaissance et de refuser de la partager avec les autres. Toutefois, ils estiment que les normes religieuses exigent une certaine aptitude intellectuelle pour les comprendre.

Ibn-Rushd (Averroès, d. 1198) classe les gens en matière de loi religieuse en trois classes:

- Une classe de gens qui ne sont hommes d'interprétation en aucune façon. Ce sont les gens ayant seulement accès aux argumentations oratoires, et qui constituent la grande masse.
- Une seconde classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.
- Une troisième classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire.

Il estime que l'enseignement religieux doit être adapté au niveau de l'interlocuteur:

Exposer à quelqu'un qui n'y est pas apte d'une de ces interprétations, surtout des interprétations démonstratives, plus éloignées des connaissances communes, conduit à l'infidélité celui à qui elle est faite et celui qui la fait.... Il en résulte que les interprétations vraies ne doivent pas être traitées dans les livres destinés au vulgaire, à plus forte raison les fausses².

Ibn-Rushd cite ici le verset:

Par la sagesse et la bonne exhortation appelle les gens au sentier de ton Seigneur. Discute avec eux de la meilleure façon (16:125).

Il est donc un devoir de garder secrets certains enseignements religieux à certaines catégories de la population pour ne pas créer de confusion dans leur esprit. Certes, les livres religieux sont à la disposition de tous et circulent librement, tout au moins aujourd'hui, mais le public en général a d'autres préoccupations que de lire les trai-

¹ 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 99.

² Ibn-Rushd: Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, p. 25-29.

tés volumineux. Ainsi, s'opère une sélection naturelle dans l'accès à l'information. Il suffit donc de ne pas divulguer l'information oralement en discutant avec un public non initié. Il existe cependant des courants ésotériques qui interdisent l'accès matériel aux enseignements religieux.

B) Courants ésotériques

Il y a eu, en tout temps dans l'histoire, y compris dans le monde musulman, des groupes ésotériques qui réservent leurs enseignements religieux et philosophiques à des cercles fermés d'initiés. Les auteurs musulmans les classent sous le nom collectif de *batini*, c'est-à-dire ceux qui interprètent de façon ésotérique le Coran en recourant au *sens caché*, terme repris des versets suivants:

Tout ce qui est dans les cieux et la terre glorifie Allah. C'est lui le puissant, le sage. À lui appartient la souveraineté des cieux et de la terre. Il fait vivre et il fait mourir, et il est omnipotent. C'est lui le premier et le dernier, l'apparent (*dhahir*) et le caché (*batin*) et il est omniscient (57:1-3).

À partir de ce verset, les courants ésotériques musulmans ont cherché à comprendre le Coran non pas dans le sens commun, mais dans un sens allégorique, comme l'avaient fait avant eux des juifs dans leur interprétation de la Bible. On citera, à titre d'exemple, les interprétations de Philon (d. 54), reprises par les pères de l'Église et les cabalistes. Les auteurs sunnites affirment que c'est 'Abd-Allah Ibn-Saba (d. v. 660)¹, rabbin yéménite converti à l'islam, qui a introduit ce style d'interprétation chez les musulmans dans le but de les diviser et de fomenter des troubles. Grâce à cette interprétation, on assigna à l'imam 'Ali (d. 661), gendre de Mahomet, et à ses successeurs des pouvoirs surnaturels et l'infaillibilité, voire une part de divin pour certains. Lorsque 'Ali est mort assassiné, Ibn-Saba prétendit que ce dernier était toujours vivant et qu'il reviendrait à la fin des temps pour rétablir la justice sur la Terre². La conception de l'infaillibilité de l'imam et celle de l'imam caché sont prônées par les chi'ites ja'farites, les isma'élites, les druzes, les nusayrites et bien d'autres groupes. Et ce sont ces groupes qui ont développé la notion de dissimulation dans les comportements individuels dont nous avons parlé plus haut. Bien plus, ils ont dissimulé une partie de leur doctrine, dont la totalité n'est divulguée qu'à une certaine élite.

Les auteurs sunnites classiques et contemporains estiment que les chi'ites ja'farites recourent à la dissimulation de leur doctrine dans l'objectif ultime de détruire l'islam. La non divulgation de la doctrine semble avoir été observée par les chi'ites dans le passé, comme le confirme ce récit chi'ite: "Vous appartenez à une religion: celui qui garde son secret est anobli par Dieu, et celui qui le divulgue est avili par Dieu"³. Mais, aujourd'hui, les auteurs chi'ites le nient catégoriquement, avançant l'argument qu'aucune communauté n'a autant écrit sur sa propre doctrine et que leurs livres sont à la disposition de tous et partout, sans aucune distinction⁴. Il faut cependant relever que les sunnites ignorent les livres chi'ites, rarement disponibles

¹ Sur ce personnage et son mouvement, voir: Saqr: Al-saba'iyyah.

² Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 20-23.

³ Al-Lankarani: Risalah fil-taqiyyah, p. 22.

⁴ Hammud: Al-fawa'id al-bahiyyah, vol. 2, p. 341.

dans les pays sunnites, comme l'Égypte, où les chi'ites ne sont pas les bienvenus¹. Et lorsque les sunnites découvrent ces livres, ils crient au scandale. Il suffit à cet égard de lire l'ouvrage de 'Abd-al-Mun'im Al-Nimr: *Al-shi'ah, al-mahdi, al-duruz: tarikh wa-watha'iq*. Certes, ces livres comportent des éléments surprenants, pour ne pas dire plus, mais si les sunnites les ignorent, tout au moins aujourd'hui, ceci n'est pas de la faute des chi'ites.

Les chi'ites ja'farites pratiquent la dissimulation sur le plan individuel, mais, tout au moins aujourd'hui, ils ne dissimulent pas leur doctrine. Cependant, ceci n'est pas le cas d'autres groupes issus du chi'isme, notamment les druzes, qui pratiquent ces deux sortes de dissimulation.

C) Dissimulation chez les druzes

a) Dissimulation de la doctrine

Nous avons présenté plus haut la religion des druzes, considérés par les musulmans comme des apostats². Il n'est donc pas étonnant que les druzes prônent la dissimulation aussi bien sur le plan de l'attitude individuelle que de la diffusion de leur doctrine. Leurs autorités religieuses refusent de publier leurs sources religieuses, copiées à la main, ou de divulguer intégralement leur doctrine malgré l'insistance des druzes de la Diaspora qui souhaitent transmettre leur religion à leurs enfants. Toutefois, une partie de leurs livres sacrés fut saisie lors de la conquête de leurs régions montagneuses en Syrie par Ibrahim Pacha (d. 1848) au 19^e siècle et fut, par la suite, transférée dans les bibliothèques occidentales³. D'autre part, leurs adversaires ont procédé à la publication dactylographiée de *Rasa'il al-hikmah* (épîtres de la sagesse), ouvrage composé de 111 épîtres constituant le livre sacré des druzes. Pourtant, lorsqu'on confronte ces derniers avec ces documents, ils les nient et s'en distancient. Ils interdisent à leurs membres d'écrire sur leur religion. Ceux qui le font avec l'autorisation de leurs autorités religieuses n'osent pas tout aborder et recourent à la dissimulation à leur tour⁴. Le cheikh druze Abu-Khzam reconnaît cependant que toute compréhension de la doctrine druze passe nécessairement par *Rasa'il al-hikmah*⁵, tout en ajoutant que ce texte a subi des altérations et des falsifications au cours de l'histoire⁶.

Parmi les documents druzes, il existe un petit ouvrage sous forme de questions réponses intitulé *Catéchisme des druzes* datant probablement du 16^e siècle, qui, selon son éditeur Anwar Yassyn (pseudonyme), se trouve dans chaque village, voire dans chaque maison druzes⁷. Bien que destiné au public druze, ce catéchisme comporte des éléments intéressants sur la dissimulation dans cette communauté,

¹ Voir <http://www.14masom.com/leqaa/47/47.htm>.

² Voir Partie I, chapitre II.III.4.

³ Liste de ces bibliothèques in: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 22-23.

⁴ Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 293-301.

⁵ Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 79-80.

⁶ Ibid., p. 83-86.

⁷ Catéchisme des druzes, p. 3-4.

éléments confirmés par *Rasa'il al-hikmah*. Nous citons ici les éléments les plus pertinents, sans commentaire¹:

30 - Question: Pourquoi nions-nous les autres livres lorsqu'on nous interroge?

Réponse: Sache que comme nous devons nous cacher sous le voile de la religion musulmane, il nous faut reconnaître le livre de Muhammad, bien qu'il nous soit parfaitement licite de le nier. Nous récitons, par exemple, les prières funéraires uniquement pour faire semblant parce que la religion musulmane exige cela.

102 - Question: Pourquoi Hamza nous a-t-il recommandé de cacher la sagesse et de ne pas la dévoiler?

Réponse: Parce qu'elle contient les secrets et les promesses de notre Seigneur Al-Hakim. Il ne faut la dévoiler à personne car elle contient le salut pour les âmes et la vie pour les esprits.

103 - Question: Serions-nous peut-être des avares, et ne voulons-nous pas que tout le monde soit sauvé?"

Réponse: Ceci n'est pas de l'avarice, parce que l'appel est terminé, et la porte fermée. Celui qui a refusé de croire ne croira plus, et celui qui voulait croire a cru.

111 - Question: Comment faut-il nous conduire avec les chrétiens et avec les musulmans?

Réponse: Dans la promesse qu'on doit écrire profession de foi, nous avons pris l'engagement de dire: "Nous n'adorons que notre Seigneur". Ceci dans le for intérieur et entre nos frères les Unitaires. Quant au for extérieur et avec les polythéistes, il faut nous en tenir à ce qu'a dit notre Seigneur: "Conservez-moi dans vos cœurs". Et il nous a donné un exemple: quand quelqu'un se vêt d'un vêtement blanc ou noir, ou rouge ou vert, son corps reste le même, qu'il soit sain ou malade. Ce vêtement n'y fait rien; il ne change pas le corps. Cela signifie que les autres religions sont comme le vêtement et la vôtre comme le corps. Revêtez-vous de ce qui vous semble convenable et faites semblant ostensiblement d'être de la religion qui vous plaira et que vous voudrez.

112 - Question: Et si l'on nous invite à participer à la prière de ces religions, nous est-il permis de prier avec eux?

Réponse: Quelle que soit la confession, il n'y a rien de mal à faire semblant, à condition que ce ne soit pas dans son for intérieur. Participez avec eux autant que vous le voulez, mais "conservez-moi dans vos cœurs".

113 - Question: Comment pouvons-nous, avec les Musulmans, reconnaître Muhammad, et témoigner qu'il est le meilleur de toutes les créatures et de tous les prophètes? Et ce Muhammad, est-il vraiment prophète?

Réponse: Ce Muhammad est d'origine arabe de Quraysh. Son père s'appelait 'Abd-Allah. Il avait une fille nommée Fatimah, mariée à 'Ali Ibn Abu-Talib. Ex-

¹ Nous reprenons ces passages de la traduction française: Catéchisme des druzes, en procédant à quelques modifications dans la translittération des noms propres.

térieurement, nous le reconnaissons comme prophète, seulement par esprit de complaisance, pour sa nation. Quant au fond de notre pensée, nous témoignons qu'il est singe, démon et fils adultérin, parce qu'il a rendu licite ce qui ne l'est pas, qu'il a commis toutes sortes de débauches, a rendu licites pour lui toutes les femmes et a permis l'adultère et la fornication. Dans son Coran, il dit à sa nation: "La croyante est meilleure que l'incroyante, et le mâle croyant est meilleur que l'incroyant" (2:221). D'où il apparaît qu'il a rendu licite le mariage public entre hommes, et entre homme et femme. Notre Seigneur l'a maudit dans tous les cycles. Le croyant unitaire n'a qu'à prendre note de la chose sans l'approuver en rien.

114 - Question: Comment doit être notre conversation avec les gens d'une autre confession? Et nous est-il permis de faire route avec eux?

Réponse: Notre Seigneur Hamza a ordonné de nous cacher en religion le plus possible. Là où il y a des chrétiens, soyez avec eux, et si les musulmans prennent le dessus, soyez musulmans, parce que notre Seigneur nous a ordonné que: "Toute confession qui triomphe de vous, suivez-la et conservez-moi dans vos cœurs".

115 - Question: Pourquoi nous jubilons devant les musulmans et célébrons le fils du singe, le démon et le fils adultérin, et nous disons: "Il n'y a de dieu que Dieu, et Muhammad est son Prophète?"

Réponse: Nous jubilons devant les renégats hypocrites en disant: "Il n'y a de dieu que Dieu, et Muhammad est son Prophète", par esprit de complaisance et pour nous cacher, mais nous ne célébrons, par là, que Muhammad fils de Baha-al-Din Al-Muqtana.

117 - Question: Et le faux Messie des Chrétiens, comment collaborer avec les gens de sa nation?

Réponse: Extérieurement, comme il nous a été recommandé par notre Seigneur. Mais intérieurement, nous disons devant la nation chrétienne: "Par le Christ des Chrétiens". Ils croiront que nous prenons à témoin leur faux Messie. Mais, en réalité, nos propos reviennent à notre Seigneur Salman Al-Farsi.

119 - Question: Que dire des Metwalis chi'ites, nation de 'Ali? Celui-ci est-il, oui ou non, prophète?

Réponse: Non, il n'est pas prophète. Mais ce 'Ali est débauché; il est maudit dans sa nation même. Il ne peut être prophète.

121 - Question: Et Moïse, fils de 'Amran, comment le reconnaissons-nous comme prophète? Est-il, oui ou non, prophète?

Réponse: C'est un homme très intelligent et de bon sens. Il a dirigé intelligemment sa nation parce qu'il obéissait aux paroles de notre Seigneur et qu'il écrivait ce qui lui était dicté de sa part. Il comprenait ce qui est écrit chez nous et il le croyait. Sa nation était sous l'obéissance de notre Seigneur. Cependant, il n'était pas prophète et nullement destiné à la prophétie. Il est permis de maudire sa nation moins que les autres.

Le catéchisme se termine par une lettre de conclusion dont nous citons les trois paragraphes suivants:

Ce catéchisme a été écrit pour l'ensemble des Unitaires afin qu'ils sachent et comprennent comment se conduire dans la religion. En premier lieu nous recommandons à l'ensemble des prédicateurs unitaires qu'ils gardent le secret de la religion et qu'ils se soumettent à ses prescriptions; qu'ils ne laissent pas les renégats qui ne croient pas à Al-Hakim et à ses prophètes ... comprendre quelque chose de la religion de notre Seigneur, à quelque confession qu'ils appartiennent; ceux qui ignorent la religion et les apostats.

Mes frères! Attention! Attention! Attention! de tomber dans l'imperfection et l'erreur qui consiste à ce que quelqu'un d'autre que vous comprenne votre religion et quelle est votre croyance! Soyez très attentifs à ce qu'aucun des polythéistes ne comprenne véritablement votre religion; et si quelqu'un le fait, liquidez-le. Et si vous ne pouvez le liquider, donnez son nom aux autres et gardez ce nom secret afin d'en tenir compte dans n'importe quelle démarche. Ceci est licite pour vous.

Méfiez-vous de celui qui vous dit: "Je suis unitaire". Ne lui dévoilez pas les vérités de la religion; car il y en a beaucoup qui viennent hypocritement à vous afin de connaître les vérités de votre religion et les moyens par lesquels vous exprimez votre culte.

Le livre *Rasa'il al-hikmah* comporte différents passages incitant à la dissimulation qui vont dans le même sens ¹. Nous en citons le passage suivant:

Cachez les épîtres aux étrangers, mais ne les dissimulez pas à ceux qui en sont dignes. En effet, celui qui les leur dissimule sera accusé de forfaiture et celui qui les divulgue aux étrangers sera considéré comme impie. Vous serez toujours supérieurs à eux. Car vous saurez toujours ce qu'ils pensent et ce en quoi ils croient, alors qu'eux n'arriveront jamais à savoir le fond de vos pensées. Ils seront frappés de cécité et, vous, vous verrez; ils seront muets et, vous, vous parlerez; ils seront sourds et, vous, vous entendrez; ils resteront ignares et, vous, vous aurez la connaissance².

Cet ouvrage insiste sur le devoir de dire la vérité et de ne pas mentir. Le mensonge équivaut à la mécréance, et dire la vérité est le résumé de la religion druze. Seul celui qui dit la vérité sera sauvé à la fin des temps. Toutefois, le devoir de dire la vérité ne s'applique qu'à l'égard des druzes entre eux-mêmes. À l'égard des étrangers, le mensonge est permis si le druze ne peut pas garder le silence. Si un druze se trouve en présence d'un étranger et d'un druze, il peut mentir, mais dès que l'étranger est parti, il doit signaler à son coreligionnaire en quoi il a menti³.

¹ Voir *Rasa'il al-hikmah*, nos 92, p. 230-231; 33, p. 244-245; 42, p. 314 et 322; 98, p. 792; 99, p. 794; 103, p. 809-810; 107, p. 826-828; 111, p. 842. Sur l'analyse de la dissimulation dans cet ouvrage, voir: Ibn-Sirin, p. 305-318; Yassin: *Bay al-'aql wal-nabi*, p. 279-298; Azzi: *Entre la raison et le Prophète*, p. 184-197.

² *Rasa'il al-hikmah*, no 33, p. 244-245.

³ *Ibid.*, no 41, p. 313-314. Sur la dissimulation et le mensonge chez les druzes, voir De Sacy: *Exposé de la religion des druzes*, vol. 2, p. 651-670.

La doctrine druze est gardée secrète grâce à la structure sociale de la communauté druze. Celle-ci est divisée principalement en deux catégories: les raisonnables (*'uqqal*) et les ignorants (*juhhal*). Ils se réunissent dans des lieux de culte isolés (appelés *khuluwat*). Les cérémonies qui s'y déroulent sont partagées en trois étapes. La première étape est ouverte à tous, après quoi on invite les ignorants à quitter la salle. Après la fin de la deuxième étape, on invite les groupes inférieurs parmi les raisonnables à quitter les lieux à leur tour. Seuls les grands chefs religieux sont admis à connaître les enseignements supérieurs de la religion druze. Un ignorant peut passer à la catégorie des raisonnables après l'âge de quarante ans, s'il est agréé par les chefs religieux. Ces derniers ont à leur tête un dignitaire appelé *cheikh al-'aql* (le chef de la raison). De plus, comme la communauté druze est partagée entre trois États: la Syrie, le Liban et Israël, chacune de ces factions a son propre chef religieux¹.

Face aux persécutions, les druzes ont mis en application la théorie de la dissimulation en se mettant du côté du vainqueur. Ce fut le cas lors de la création de l'État d'Israël, en s'engageant dans l'armée israélienne, se comportant avec grande brutalité contre leurs frères palestiniens. Les appels des druzes libanais à leurs coreligionnaires en Israël pour qu'ils ne servent pas dans cette armée sont restés lettre morte². Ce qui n'a pas empêché Israël de les discriminer³. Dans la guerre civile libanaise, les druzes ont pris partie tantôt pour les factions palestiniennes, tantôt pour les Maronites, et tantôt pour les chi'ites, selon la fortune des armes⁴. Les auteurs druzes libanais et syriens insistent, par contre, sur leur héroïsme dans les différentes guerres contre les colonisateurs et les Israéliens⁵.

b) Mise en question de la dissimulation

Toutes les communautés religieuses ont toujours résisté à la divulgation de leur enseignement. On rappellera ici l'anglais William Tyndale⁶ qui fut emprisonné pendant 500 jours avant d'être étranglé et brûlé sur le bûcher en 1536. Son crime était d'avoir traduit la Bible en anglais, l'Église craignant que cela ne pousse le peuple à mettre en question son autorité. Avant de mourir, il s'exclama: "Seigneur, ouvre les yeux du roi d'Angleterre!".

La communauté druze n'échappe pas à la règle et finira par s'adapter. La question est de savoir à quel prix.

Lorsque le druze 'Abd-Allah Al-Najjar publia en 1965 un ouvrage de vulgarisation intitulé *Madhhab al-duruz wal-tawhid*, les autorités religieuses druzes ont soulevé une tempête contre lui et ont obtenu du gouvernement libanais la confiscation et l'interdiction du livre⁷. L'auteur fut assassiné avec sa femme en 1976 "pour des

¹ Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*, p. 285-292.

² Voir <http://www.jcpa.org/jl/vp464.htm>; <http://www.jewishsf.com/bk010907/idruze.shtml>; <http://www.jordanembassyus.org/08202001001.htm>.

³ Voir Gharizi: *Mu'arat al-muwahhidin al-duruz fil-aradi al-muhtallah*.

⁴ Yassin: *Al-suluk al-durzi*, p. 79-82.

⁵ Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 77-163.

⁶ Voir sur ce personnage <http://www.williamtyndale.com/>.

⁷ Décision no 489 du 2 juillet 1985.

raisons familiales privées", selon Abu-Khizam¹. Néanmoins, comme le livre avait déjà circulé, les autorités druzes se sont arrangées pour publier un ouvrage relevant les erreurs dans lesquelles Al-Najjar est tombé, ouvrage écrit par Sami Makarim et préfacé par Kamal Jumblat². Ces deux auteurs ont réussi le tour de force à ne pas y citer un seul texte sacré druze, tout en accumulant les citations des philosophes grecs et indiens. Jumblat affirme dans sa préface qu'il faut maintenir la doctrine secrète, loin de la main du public qui ne parvient pas à la comprendre et n'a ni l'aptitude spirituelle, ni le mérite moral, ni la volonté de se verser dans sa connaissance de façon sincère³. Il s'appuie sur l'autorité d'un texte indien selon lequel les livres sacrés ne doivent pas tomber dans les mains des non religieux parce que la vérité risque d'en souffrir et d'être altérée. Les non religieux ne parviendront pas à la comprendre et commenceront à la ridiculiser, ce qui les conduit à la perdition. Il faut donc éviter à tout prix une telle catastrophe⁴. Makarim insiste aussi sur la nécessité de dissimuler les livres sacrés pour éviter de fausses interprétations, altérations et incompréhensions de la part de ceux qui ignorent les voies spirituelles. Ceci serait plus grave que de maintenir le secret⁵.

Abu-Khizam, auteur druze plus raffiné, mais pas plus convaincant, écrit en défense de la dissimulation de la doctrine druze:

Les chefs religieux muwahhidun sont fiers de pratiquer la dissimulation et la considèrent comme un aspect de fine politesse dans leur comportement. Ils se recommandent mutuellement de ne pas discuter la religion entre eux-mêmes et avec les autres et de respecter les particularités de chaque groupe musulman. Ils ne se gênent pas pour s'accommoder avec tous les groupes musulmans conformément à leurs normes externes parce qu'ils estiment qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre ces différents groupes. Ils ajoutent qu'il s'agit là d'une attitude noble reflétant une profonde sagesse qui épargne aux muwahhidun les frictions et les conflits avec les autres frères musulmans pour des questions formelles. Ils défendent cette attitude en disant que cela ne les ennue pas de se comporter avec chaque communauté de la manière qui lui plaît puisqu'il est inutile de diverger sur les détails lorsque le fond est le même⁶.

Mais peut-on sincèrement dire que le fond de la doctrine est le même chez les musulmans et les druzes? Des auteurs musulmans contemporains tentent de le prouver, estimant que les druzes forment une secte musulmane⁷. Une fatwa de l'Azhar du 10 juin 1968 va dans ce sens⁸. Elle part de l'idée que les druzes prononcent la

¹ Abu-Khizam: *Islam al-muwahhidin*, p. 281, note de bas de page.

² Makarim: *Adwa' 'ala masalik al-tawhid*.

³ *Ibid.*, Préface de Jumblat, p. 7.

⁴ *Ibid.*, Préface de Jumblat, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁶ Abu-Khizam: *Islam al-muwahhidin*, p. 211.

⁷ Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*, p. 97-100; Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*, p. 259-269.

⁸ Fatwa publiée par la revue druze *Majallat al-duha*, janvier 1968, p. 30. Elle fut publiée aussi dans le journal kuwaitien *Al-Qabas* le 2 octobre 1983 (voir le texte in: <http://www.alsaha.com/sahat/Forum2/HTML/002983.html>). Cette fatwa ne figure pas sur le site de l'Azhar: <http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp>.

formule "Il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son Prophète", et respectent les devoirs musulmans; par conséquent, on ne saurait les traiter de non-musulmans. Elle ajoute qu'une telle accusation créerait la division parmi les musulmans. Forts de cette fatwa, les druzes du Liban et de Syrie se font aussi passer pour des musulmans¹. Ce point de vue n'est pas partagé par leurs coreligionnaires en Israël qui affirment sur un site Internet que la religion druze est une religion indépendante du judaïsme, du christianisme, et de l'islam². C'est aussi l'opinion dominante parmi les musulmans. Ibn-Taymiyyah (d. 1328) traite les druzes d'apostats et de mécréants et préconise de les tuer, refusant même leur repentir, du fait qu'ils pratiquent la dissimulation³. La même opinion est exprimée par Ibn-'Abidin (d. 1836)⁴, par Muhammad Ras, par Muhammad Rashid Rida (d. 1935)⁵ et par deux fatwas de l'Azhar de décembre 1934 et de mai 1997⁶. Anwar Yassyn explique cette attitude ambivalente par le fait que les druzes pratiquent la dissimulation à l'égard des musulmans pour sauvegarder leur existence, et les musulmans pratiquent la dissimulation à l'égard des druzes pour les amener à l'islam⁷.

Vu les menaces qui pèsent sur les druzes, dont le nombre n'atteint pas le million, il est peu probable que leurs autorités religieuses cèdent sur le principe de la dissimulation dans un immense océan de musulmans qui refusent la liberté de religion comme on l'entend en Occident. Un auteur musulman dit à cet égard:

Il est clair que ces gens sont des apostats qui ont abandonné l'islam parce qu'ils ont abandonné l'adoration de Dieu et ont nié les devoirs et les lois de l'islam. Il est indispensable de diffuser l'islam dans leurs rangs et de les éloigner de leurs chefs religieux qui continuent à insister sur ces stupidités et ces erreurs mythiques qui humilient la raison humaine. Ainsi, tombera le voile de devant les yeux d'un grand nombre parmi eux qui pataugent dans la boue sans fin⁸.

Cet auteur reproche d'ailleurs aux maisons d'édition de publier des manuscrits du courant ésotérique sous prétexte qu'ils appartiennent à un héritage culturel qu'il faut sauvegarder, et qu'ils constituent des ouvrages d'histoire qu'il faut protéger de la disparition⁹. Il n'est donc pas certain que si les druzes voulaient publier leurs livres sacrés, les pays musulmans le leur permettraient, surtout s'ils comportent des attaques directes contre Mahomet et 'Ali (d. 661). Signalons ici que les *Épîtres de la sagesse* et autres livres sur les druzes publiés par leurs adversaires l'ont été sans mention de maison d'édition ou sous des pseudonymes. Ici, la parole attribuée à

¹ La fatwa de l'Azhar de 1968 est citée par le druze syrien Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 13, et par le druze libanais Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 282.

² <http://www.geocities.com/Baja/Outback/9277/d1.htm>.

³ Ibn-Taymiyyah: *Al-fatawa*, vol. 35, p. 155-162.

⁴ Ibn-'Abidin: *Rad al-muhtar*, vol. 3, p. 297-298.

⁵ Rida: *Fatawa*, vol. 1, p. 276.

⁶ <http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3982&StartFrom=3977&Total=11>

⁷ Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*, p. 100.

⁸ Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*, p. 317.

⁹ *Ibid.*, p. 440.

Mahomet reprend tout son sens: "Celui qui n'a pas de dissimulation n'a pas de tête". Comprenez: "Celui qui n'a pas de dissimulation risque de perdre sa tête".

IV. Pesée des intérêts et choix des priorités

1) Importance des priorités

La croyance en Dieu, les prières, le mariage, l'interdiction de voler, l'amputation de la main du voleur, le port du voile par la femme et de la barbe par l'homme, et l'usage du cure-dent constituent des obligations que le musulman doit respecter, parce qu'ils constituent des ordres divins, qu'ils soient justifiables rationnellement ou pas. Ces obligations ne sont cependant pas toutes mises sur un pied d'égalité et le musulman doit savoir en fonction du lieu et du temps laquelle de ces normes a la priorité.

C'est dans cette perspective que les juristes traitent de la dispense, de la ruse et de la dissimulation qui servent à choisir les normes les plus appropriées. Ce problème se pose dans tout système de valeur. Jésus reprochait aux autorités religieuses de son temps d'acquitter la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin mais de négliger la justice, la miséricorde et la bonne foi; d'arrêter au filtre le moustique et d'engloutir le chameau (Mt 23:23-24).

Parfois, le choix entre différentes normes relève du bon sens, et il est facile de trancher. Ainsi, si à l'heure de prière quelqu'un se noie, il faut remettre la prière à plus tard et sauver la vie du sinistré dans l'immédiat: la prière peut attendre, mais pas la vie. Toutefois, même sur ce niveau ceux qui sont attachés à la lettre de la loi peuvent avoir des difficultés. Les voleurs dans le quartier juif orthodoxe de Jérusalem profitent du samedi pour dévaliser l'appartement dont le propriétaire est absent, sachant que le voisin n'utilisera pas le téléphone pour appeler la police.

Une question peut comporter de nombreux paramètres, rendant le choix d'autant plus délicat. Pour cette raison, les savants religieux musulmans ont développé deux branches du droit appelées *fiqh al-muwazanat* (science de la pesée) et *fiqh al-awlawiyyat* (science des priorités). Ces branches acquièrent de plus en plus d'importance aussi bien dans les pays musulmans que dans les pays non-musulmans avec les revendications croissantes des musulmans à appliquer les lois religieuses dans tous les aspects de la vie. Comme ils ne peuvent pas tout avoir en même temps, il faudrait déterminer la norme sur laquelle on doit insister, et celle à réserver pour une bataille ultérieure. À titre de comparaison, personne ne peut avaler un saucisson d'un seul coup; il faut le débiter en rondelles pour pouvoir le manger sans s'étouffer.

Nous nous baserons ici notamment sur deux ouvrages d'Al-Qaradawi largement diffusés et édités à plusieurs reprises: "La science des priorités: nouvelle étude à la lumière du Coran et de la Sunnah"¹ et "Les priorités du mouvement musulman dans la prochaine étape"². Al-Qaradawi entend par "mouvement musulman": "l'action populaire collective organisée visant à faire revenir l'islam à la direction de la so-

¹ Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*.

² Al-Qaradawi: *Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah*.

ciété et à guider la vie, toute la vie"¹. Le but de son premier ouvrage est de souper les différents intérêts et de les classer par ordre de priorité, en partant du Coran et de la Sunnah.

2) Toute chose en son temps

Al-Qaradawi indique que Mahomet, au début de sa mission, avait interdit à ses compagnons de démolir les idoles qui se trouvaient autour de la Kaaba ou de se battre, même lorsqu'ils étaient attaqués. Ce n'est que lorsque les musulmans sont devenus plus forts que la guerre sainte et la destruction des idoles ont été prescrites. Il cite le verset:

N'as-tu pas vu ceux auxquels on avait dit: "Abstenez-vous de combattre, accomplissez la prière et acquittez l'aumône!" Puis, lorsque le combat leur fut prescrit, voilà qu'une partie d'entre eux se mit à craindre les gens comme on craint Allah, ou même d'une crainte plus forte encore, et à dire: "Ô notre Seigneur! Pourquoi nous as-Tu prescrit le combat? Pourquoi n'as-Tu pas reporté cela à un peu plus tard?" Dis: "La jouissance d'ici-bas est éphémère, mais la vie future est meilleure pour quiconque est pieux. Et on ne vous lésera pas fût-ce d'un brin de noyau de datte" (4:77).

Il ajoute que toute chose a son temps, et si on se dépêche avant que ce temps arrive, souvent on provoque un dommage².

3) Respect des priorités

Les obligations prescrites en droit musulman doivent être respectées selon le degré de leur priorité. Al-Qaradawi tire un exemple du Coran:

Ferez-vous de la charge de donner à boire aux pèlerins et d'entretenir la Mosquée sacrée des devoirs comparables au mérite de celui qui croit en Allah et au Jour dernier et lutte dans le sentier d'Allah? Ils ne sont pas égaux auprès d'Allah et Allah ne guide pas les gens injustes. Ceux qui ont cru, qui ont émigré et qui ont lutté par leurs biens et leurs personnes dans le sentier d'Allah, ont les plus hauts rangs auprès d'Allah [...] et ce sont eux les victorieux (9:19-20).

Ce passage établit l'ordre des obligations à la charge du musulman. Il situe la croyance en Dieu et la guerre sainte avant l'abreuvement des pèlerins et l'entretien de la Mosquée sacrée. Cet ordre de priorité n'est pas respecté par les musulmans d'aujourd'hui, comme le démontrent les exemples suivants:

- Chaque année, environ deux millions de musulmans se rendent au pèlerinage de la Mecque, dont à peine 15% y viennent pour la première fois. Les autres font de la récidive et dépensent des sommes énormes au lieu de les verser pour soutenir les musulmans dans leur guerre en Palestine ou en Bosnie, faire des hôpitaux ou réaliser d'autres objectifs bénéfiques pour les musulmans. Or, ces actes passent avant le pèlerinage que le Coran ne prescrit qu'une seule fois pendant la vie à ceux qui en ont les moyens; toute récidive est donc volontaire et superflue. Des pèlerins préfèrent dépenser l'argent pour se vanter d'avoir fait le pèlerinage,

¹ Ibid., p. 13.

² Ibid., p. 36.

alors qu'ils oublient le devoir de soutenir leurs parents. Or, le devoir de soutenir les parents passe avant le devoir de faire le pèlerinage.

- Des musulmans offrent de l'argent pour construire des mosquées dans des villes qui en comptent plusieurs, mais rechignent à verser de l'argent pour d'autres objectifs bien plus bénéfiques pour les musulmans comme la construction d'hôpitaux¹.
- Des musulmans s'occupent plus à combattre les choses abjectes au lieu de combattre les choses interdites. Ainsi, ils s'excitent dans les controverses relatives aux images, au chant et au voile, cherchant à contraindre les gens à adopter leur point de vue alors qu'ils ferment les yeux sur les questions relatives à la survie de la nation musulmane².

Dans ces exemples, Al-Qaradawi rappelle les catégories des intérêts que nous avons exposées plus haut dans le chapitre III.

4) Priorité de la qualité sur la quantité

En droit musulman, il faut tenir compte non pas de la quantité, mais de la qualité, écartant de la sorte le concept de majorité. La vertu ne se trouve pas nécessairement du côté du plus grand nombre, bien au contraire. Le Coran dit à cet égard:

Si tu obéis à la majorité de ceux qui sont sur la terre, ils t'égareront du sentier d'Allah: ils ne suivent que la conjecture et ne font que fabriquer des mensonges (6:116).

Si seulement il existait, dans les générations d'avant vous, des gens vertueux qui interdisent la corruption sur terre! Hélas, il n'y en avait qu'un petit nombre que Nous sauvâmes, alors que les injustes persistaient dans le luxe exagéré dans lequel ils vivaient, et ils étaient des criminels (11:116).

Certains, dit Al-Qaradawi, se plaisent à répéter le récit de Mahomet: "Mariez-vous et multipliez-vous parce que je veux concurrencer avec vous les autres nations". Cependant, Mahomet ne se vantera pas par le grand nombre d'ignorants et de pernicieux, mais par les gens de bien qui sont actifs et utiles. Dieu donne la victoire non pas au nombre mais à la foi et à la force de la volonté. Les musulmans comptent aujourd'hui plus d'un milliard mais ils sont humiliés partout.

Il ne faut pas non plus se laisser berner par l'apparence. Le Coran dit des hypocrites: "Quand tu les vois, leurs corps t'émerveillent" (63:4). Mahomet dit: "L'homme grand et gros se présente au jour de la résurrection mais il n'aura même pas le poids de l'aile d'un moustique"; "Dieu ne regarde pas vos corps et votre figure, mais vos cœurs"³.

5) Priorité de la connaissance sur l'action

En droit musulman, la connaissance passe avant l'action. Elle est une condition pour bien parler et bien agir. Al-Bukhari (d. 870) a intitulé un chapitre de son re-

¹ Voir Al-Qaradawi: *Hajatuna ila fiqh al-awlawiyyat*, 1ère partie, sur son site; Al-Qaradawi: *Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah*, p. 39-45; Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*, p. 16-20.

² Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*, p. 47.

³ Ibid., p. 41-47.

cueil des récits de Mahomet: "La connaissance avant la parole et l'action". Al-Qaradawi démontre cela par deux versets du Coran:

Sache donc qu'en vérité, il n'y a point de divinité à part Allah, et implore le pardon pour ton péché, ainsi que pour les croyants et les croyantes (47:19).

Parmi Ses serviteurs, seuls les savants craignent Allah (35:28).

Dans le premier verset la connaissance passe avant le pardon, et dans le deuxième, elle conduit à la crainte de Dieu. Le Calife 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) disait: "Celui qui agit sans connaissance fait plus de mal que de bien"¹.

6) Priorité de l'aisance sur la dureté dans la religion

Le Coran incite à l'aisance:

Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous (2:185).

Allah veut vous alléger les obligations, car l'homme a été créé faible (4:28).

En envoyant Abu-Musa et Mu'adh au Yémen, Mahomet leur recommanda: "Rendez les choses faciles et non difficiles, prêchez et ne révoltez pas, soyez complaisants". Il disait à ceux qui dirigeaient la prière de ne pas trop la prolonger, parce que parmi les présents il y a des vieux, des malades ou des gens qui ont des affaires à finir. Suivant ce précepte, Al-Qaradawi dit que chaque fois qu'il se trouvait face à deux avis juridiques divergents, il choisissait celui qui était le plus aisé.

Les dispenses prévues par le Coran pour le malade et le voyageur appartiennent à cette vision. Dans la même perspective, il faudrait reconnaître que les normes changent selon le temps et le lieu. Ainsi, selon Al-Qaradawi, il faut renoncer à la division classique du monde entre Terre d'islam et Terre de guerre, ainsi qu'à la conception selon laquelle la guerre est l'état normal entre les musulmans et les non-musulmans. Ces normes ne conviennent pas à notre temps et il n'y a pas de base certaine qui puisse les légitimer. Au contraire, il y a des textes qui les contredisent. Ainsi, le Coran dit:

Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez (49:13).

C'est Lui qui, dans la vallée de la Mecque, a écarté leurs mains de vous, de même qu'Il a écarté vos mains d'eux, après vous avoir fait triompher sur eux (48:24).

Le premier verset parle de connaissance et non pas de guerre, et dans le deuxième Dieu accorde aux deux parties en guerre la grâce de la fin des combats.

Selon Al-Qaradawi la guerre dans le passé se justifiait par le fait que les dirigeants politiques de ces temps-là empêchaient de prêcher la foi musulmane. Il fallait donc les vaincre pour supprimer l'obstacle à la propagation de la religion. Or, aujourd'hui, il y a une liberté de transmettre la religion par différents moyens, sans barrière.

Toujours dans la perspective de l'aisance, il faudrait réintroduire progressivement le droit musulman. On ne peut imposer le droit musulman d'un seul coup et sup-

¹ Ibid., p. 57-61.

primer les lois héritées du colonialisme. Pour y parvenir, il faut préparer la société mentalement et moralement et trouver des alternatives conformes au droit musulman qui puissent remplacer les institutions interdites actuelles. Al-Qaradawi cite le cas du Calife 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) auquel son fils demandait d'agir promptement pour mettre fin à la corruption. Le Calife lui répondit: "Ne te presse pas mon fils. Dieu a blâmé le vin dans le Coran deux fois avant de l'interdire dans la troisième fois. Si j'impose aux gens la voie droite d'un coup, je crains qu'ils ne la délaissent entièrement et ne se révoltent"¹.

7) Priorité dans les actions

La priorité dans les actions dépend de plusieurs critères:

- La durée: un récit dit: "le meilleur des ouvriers pour Dieu est celui qui persévère, même s'il fait peu". De ce fait, il ne faut pas trop exagérer dans la prière par peur de se lasser².
- Le profit d'autrui: dans le passage coranique 9:19-20 cité plus haut, le Coran préfère le combat au pèlerinage parce que ce dernier ne profite qu'au pèlerin alors que le combat profite à la communauté. Dans de nombreux récits, Mahomet considère l'acquisition de la connaissance supérieure à la dévotion. De ce fait, les juristes musulmans privent celui qui s'adonne à la dévotion de sa part à l'impôt légal, mais pas le savant. Celui qui prie, prie pour lui-même, alors que la connaissance du savant est profitable à la communauté. Parmi les actions, la plus méritoire est celle qui est la plus profitable à autrui. En outre, plus l'action dure dans le temps, plus elle est méritoire. D'où la priorité des fondations de bienfaisance qui perdurent sur une aumône ponctuelle. Mahomet dit: "Si l'homme meurt, ses actes prennent fin à l'exception de trois: une aumône qui perdure, une connaissance qui profite et un enfant juste qui prie pour lui". La personne continue donc à encaisser les dividendes de ces actes après sa mort³.
- L'obligation individuelle (*fard 'ayn*) qu'une personne doit accomplir passe avant l'obligation collective (*fard kifayah*) qui est censée accomplie lorsqu'un nombre suffisant de personnes s'en chargent. Ainsi, s'occuper des parents passe avant l'engagement dans le *jihad* offensif, celui entrepris contre l'ennemi qui se trouve sur sa propre terre. Si, par contre, le *jihad* est défensive et que le chef d'État donne l'ordre de marche à tous pour arrêter l'agression de l'ennemi, alors la guerre devient individuelle et elle passe avant les parents. Les obligations collectives varient en importance. Ainsi, la société doit veiller collectivement à assurer des personnes compétentes dans les différents domaines dont elle a besoin: savants religieux, juristes, médecins, bouchers, etc. Si un domaine reste vacant, la priorité doit être donnée à ce domaine. Ainsi, Al-Ghazali (d. 1111) reprochait à ses contemporains de s'occuper trop du fiqh alors qu'on délaissait la médecine au point de ne trouver que des médecins juifs ou chrétiens⁴.

¹ Ibid., p. 83-93.

² Ibid., p. 101-103.

³ Ibid., p. 104-109.

⁴ Ibid., p. 139-141.

- L'obligation envers les humains passe avant les droits appartenant strictement et exclusivement à Dieu. Ainsi, le musulman est tenu de faire le pèlerinage et de payer la dette. Il doit commencer par payer la dette avant de faire le pèlerinage, à moins d'être sûr qu'il sera toujours en mesure de payer la dette à son retour. La dette passe même avant le martyr. Un récit de Mahomet dit: "Dieu pardonne au martyr tout péché sauf la dette". Il dit aussi: "Si un homme meurt martyr et revient à la vie pour mourir martyr de nouveau à plusieurs reprises, il n'entrera au paradis que lorsqu'il aura acquitté ses dettes". Si quelqu'un prend une part du butin qui ne lui revient pas et meurt martyr, il ne sera pas considéré comme tel et finira en enfer. Par exemple, un jour, un homme mourut durant une bataille; pourtant Mahomet refusa de prier personnellement pour lui, justifiant son refus par le fait qu'il avait accaparé injustement un bien du butin qui ne valait pas plus que deux sous¹.
- Les droits de la collectivité passent avant les droits de l'individu. On estime que l'individu ne peut survivre sans la collectivité. Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, lorsque la guerre devient défensive et que le chef de l'État appelle à la guerre pour défendre le pays, la guerre passe avant le droit des parents. Les enfants doivent aller à la guerre même si les parents en ont besoin et le leur interdisent. Si des musulmans sont pris comme boucliers humains par l'ennemi, il est permis de tuer ces musulmans pour vaincre l'ennemi et sauvegarder la communauté. C'est la règle du moindre mal. De même, en cas de guerre, le chef de l'État peut créer des impôts au-delà de ce qui est prescrit par la loi religieuse, et ce, pour défendre la communauté².
- L'allégeance envers la communauté musulmane passe avant l'allégeance tribale ou individuelle. Ainsi, Mahomet dit: "Celui qui se fait tuer sous le drapeau d'un clan, appelle pour un clan ou soutient un clan, on considère sa mort comme survenue dans la période pré-islamique". Le musulman doit rejoindre la communauté musulmane et ne pas s'en écarter. On rapporte que Mahomet avait ordonné à quelqu'un qui avait prié à part dans la mosquée, hors des rangs de la communauté de refaire sa prière. Le musulman ne doit pas jeûner seul, même s'il voit la lune de Ramadan, ni mettre fin au jeûne seul, même s'il voit la lune du mois de Shawwal. Il doit jeûner et mettre fin au jeûne avec la communauté³.

¹ Ibid., p. 142-144.

² Ibid., p. 145-147.

³ Ibid., p. 148-153.

Partie IV.

L'application du droit musulman dans le temps et l'espace

Le musulman est tenu, en vertu de sa foi, de se soumettre au droit musulman. Nous verrons dans cette partie les problèmes que pose l'application de ce droit en notre temps tant dans les pays musulmans qu'en Occident.

Chapitre I.

L'application du droit musulman dans les pays musulmans

I. Récupération par l'État de son pouvoir législatif

1) Codifications du droit musulman et réception du droit étranger

Comme nous l'avons dit dans la première partie, l'État musulman n'a pas de pouvoir législatif. Mais cet État a tenté de récupérer ce pouvoir, déjà sous l'empire ottoman, soit par la codification du droit musulman, soit par la réception du droit étranger.

En matière de codification, on signalera notamment la promulgation de la *Majallah*, élaborée entre 1869 et 1876. Le rapport de la Commission chargée de ce travail indique les raisons de ce revirement: difficultés de recourir aux textes juridiques; défaut de personnes compétentes en matière de droit sacré; opinions divergentes dans le cadre de l'école hanafite; changement des temps; insuffisance des lois existantes pour embrasser toutes les questions. Cheikh al-islam, la plus haute autorité religieuse après le Calife, considérant que la tâche de compilation lui revenait, a empêché que la Commission s'étende à la question du droit de la famille et des successions. Ce n'est qu'en 1917 que l'empire ottoman promulgua un code du droit de la famille.

Mais c'est surtout par l'adoption de codes étrangers que l'empire ottoman a paradoxalement affirmé sa souveraineté législative en reléguant le droit musulman au rôle d'un droit historique. Ainsi, l'empire promulgua en 1840 un code pénal basé sur les normes musulmanes et sur des normes modernes, remplacé en 1858 par le code français de 1810. En 1850, il emprunta le code de commerce français de 1807. Après la fin de l'empire en 1924, la Turquie se tourna encore plus vers les codes européens. Le code pénal fut pris de l'Italie, le code de commerce de l'Allemagne, le code de procédure civile de l'Allemagne et de la Suisse, et le code civil et le code des obligations de la Suisse. Nous donnons ici certaines des raisons avancées par le Ministre de la Justice, Mahmud Essad, pour l'adoption du code suisse:

- Caractère incomplet de la *Majallah*. Ce code contient à peine 300 articles répondant aux besoins modernes. Le reste "n'est qu'un amas de règles de droit tellement primitives qu'elles ne cadrent nullement avec les nécessités" de la Turquie.
- Immuabilité des règles religieuses sur lesquelles se base la *Majallah*: "Les États dont les lois sont basées sur la religion deviennent incapables, après un court

laps de temps de satisfaire les exigences du pays et de la nation. Car les religions expriment des préceptes immuables... Les lois religieuses, en présence de la vie qui progresse sans cesse, ne sont plus que des mots vides de sens et des formes sans valeur. L'immuabilité est une nécessité dogmatique religieuse. Ainsi, la nécessité pour les religions de n'être plus qu'une simple affaire de conscience est-elle devenue un des principes de la civilisation moderne et l'une des différences caractéristiques entre l'ancienne civilisation et la civilisation nouvelle".

- Les lois religieuses empêchent le progrès: "Les lois qui s'inspirent des religions enchaînent les sociétés dans lesquelles elles sont appliquées, aux époques primitives où elles ont pris naissance, et elles constituent des facteurs invincibles qui empêchent le progrès".
- Nécessité d'unifier la loi: "Pour les États qui ont des citoyens appartenant à des religions différentes, le devoir de rompre avec la religion s'impose avec beaucoup plus de force. Car autrement, il ne serait pas possible d'édicter des lois applicables à toute la collectivité. D'autre part, si l'on devait créer des lois pour chaque minorité confessionnelle, l'unité politique et sociale de la nation serait rompue".
- Nécessité de séparer la religion de l'État: "Le propre des lois modernes est d'établir une cloison entre les lois et les préceptes religieux. Autrement elles consacraient une tyrannie intolérable sur les citoyens qui professent une autre religion que celle adoptée par l'État... Quand la religion a voulu régenter les sociétés humaines, elle a été l'instrument de l'arbitraire des souverains, des despotes et des forts. En séparant le temporel du spirituel, la civilisation moderne a sauvé le monde de nombreuses calamités et a donné à la religion un trône impérisable dans les consciences des croyants"¹.

La récupération du pouvoir législatif est doublée de la récupération du pouvoir judiciaire. L'article 42 du Traité de Lausanne de 1923 énonce: "Le gouvernement turc agréé de prendre à l'égard des minorités non-musulmanes, en ce qui concerne leur statut familial ou personnel, toutes dispositions permettant de régler ces questions selon les usages de ces minorités. Ces dispositions seront élaborées par des commissions spéciales composées en nombre égal de représentants du gouvernement turc et de représentants de chacune des minorités intéressées. En cas de divergences, le gouvernement turc et le Conseil de la Société des Nations, nommeront d'un commun accord un surarbitre choisi parmi les jurisconsultes européens". Ceci signifie en fait le maintien des lois et des juridictions communautaires. Cette situation changea avec la promulgation d'une loi le 8 avril 1924 abolissant les tribunaux religieux musulmans. Avec l'adoption du code civil suisse, les communautés non-musulmanes ont cédé leurs privilèges.

¹ Texte de l'exposé des motifs se trouve au début du Code civil turc, Constantinople, 1928, p. XII-XVI. Sur la réception des lois étrangères par l'Empire ottoman, voir Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 91-93.

Le même phénomène peut être observé dans un autre pays musulman important comme l'Égypte qui dépendait de l'empire ottoman et était soumis à ses lois. Les traités conclus entre l'empire et les puissances étrangères, et en particulier les capitulations, étaient applicables en Égypte. Les négociations avec les puissances étrangères aboutirent le 28 juin 1875 avec l'adoption de codes dits mixtes: le code civil, le code de commerce, le code de commerce maritime, le code de procédure civile et commerciale, le code pénal et le code d'instruction criminelle. Il s'agit d'une réception presque en bloc de la législation française avec quelques retouches. La Convention de Montreux de 1937 fixa une période transitoire s'étendant jusqu'à 1949 après laquelle l'Égypte récupérait entièrement sa souveraineté législative et judiciaire. En cette même année, l'Égypte adopta son fameux code civil qui s'est inspiré d'une vingtaine de codes latins, de codes germaniques et de codes dits indépendants. Ce code a, par la suite, servi de base pour d'autres codes de pays arabes, remplaçant de la sorte la *Majallah*. Ce fut le cas dans les pays suivants: Libye, Syrie, Irak, Algérie, Jordanie, Kuwait et Émirats arabes unis. Il est aussi à la base du projet de code civil unifié de la Ligue arabe et du projet de code civil unifié du Conseil des pays arabes du Golfe.

On remarquera cependant que le Code civil égyptien ne comprend pas de dispositions concernant le statut personnel, lequel est resté de la compétence des différentes communautés religieuses. Ces communautés avaient aussi gardé leurs compétences judiciaires dans ces domaines, chacune disposant de son tribunal. L'Égypte a aboli ces tribunaux par la loi 462 de 1955 mais n'a pas réussi à unifier le droit de la famille. Celui-ci est toujours régi par les lois propres aux 15 différentes communautés religieuses: une musulmane, quatre orthodoxes (coptes, grecs, arméniens et syriens), sept catholiques (coptes, grecs, arméniens, syriens, maronites, chaldéens et latins), une protestante (en plusieurs groupes) et deux juives (karaïtes et rabbiniques). D'autres pays, comme la Jordanie, la Syrie, le Liban et l'Irak ont maintenu aussi bien les tribunaux que les lois des communautés religieuses.

2) Vestiges du droit musulman

Sans vouloir entrer dans l'évolution juridique des pays arabo-musulmans, on peut dire que le système juridique de ces pays est composé principalement de lois inspirées par le droit occidental, à commencer par la constitution elle-même, le code civil, le code pénal, le code de procédure civile et pénale, le droit administratif, etc. À côté de ces lois, ces pays ont gardé des normes musulmanes dans le domaine du statut personnel et, pour certains, du droit pénal comme c'est le cas en Arabie saoudite. Les pays qui ont des communautés religieuses non-musulmanes ont aussi maintenu leurs lois de statut personnel ainsi que leurs propres tribunaux, si l'on excepte l'Égypte. La Turquie constitue le pays musulman qui a connu la plus profonde évolution puisqu'il a unifié aussi bien les tribunaux que les lois dans ce domaine très sensible, en optant pour le code civil suisse.

Le droit musulman n'a pas pour autant perdu toute influence dans les autres domaines. Nous nous limitons ici à examiner la situation en Égypte:

En matière de droit civil, le droit musulman figure sous quatre formes:

- Renvoi: en matière de détermination des héritiers et de leurs parts héréditaires et la dévolution des biens successoraux (article 875) et de testament (article 915).
- Reprise d'institutions figurant dans les précédents codes civils mixte et indigène (en y apportant parfois certaines modifications ou compléments): la vente dans la dernière maladie (articles 477-478), la capacité (articles 44-49), la préemption (articles 935-948), le règlement des dettes successorales (articles 891-898), la donation (articles 486-504).
- Introduction de nouvelles normes musulmanes n'existant pas dans les anciens codes: la théorie de l'abus de droit (articles 4-5), le principe de l'imprévision (article 147 alinéa 2), la cession de dette (articles 315-322), la séance contractuelle (article 94), etc.¹.
- Le droit musulman sert de source secondaire, après la coutume, pour combler les lacunes, en vertu de l'article 1er du code civil égyptien qui précise:
 - 1) La loi régit toutes les matières auxquelles se rapporte la lettre ou l'esprit de ses dispositions.
 - 2) À défaut d'une disposition législative applicable, le juge statuera d'après la coutume, et à son défaut, d'après les principes du droit musulman. À défaut de ces principes, le juge aura recours au droit naturel et aux règles de l'équité.

En matière pénale, l'Égypte a promulgué en 1876 un premier code pénal et code de procédure pénale mixtes d'inspirations françaises, appliqués par les tribunaux mixtes créés en Égypte en 1875. Ces deux codes ont été à la base du code pénal indigène et du code de procédure pénale indigène de 1883, appliqués par les tribunaux indigènes. Ces deux derniers furent remplacés en 1904 par deux autres codes qui ont tenu compte, en plus des codes français, de ceux de la Belgique, de l'Italie, de l'Inde et du Soudan. Ces codes furent remplacés à leurs tours par le code pénal de 1937 et le code de procédure pénale de 1950.

Le code pénal actuel ne fait mention du droit musulman que dans deux de ses articles:

Article 7 - En aucun cas les dispositions du présent code ne portent atteinte aux droits individuels consacrés par le droit musulman.

Article 60 - Les dispositions du code pénal ne s'appliquent pas aux actes commis de bonne foi en vertu d'un droit reconnu par le droit musulman.

Il est aussi à signaler l'article 381 du code de procédure pénale selon lequel le tribunal doit solliciter une fatwa non contraignante du Mufti de la république avant de prononcer la peine de mort.

Mais c'est à travers la constitution que le droit musulman joue le rôle le plus important. Toutes les constitutions qu'a connues l'Égypte déclarent que l'islam est la religion de l'État, à l'exception de la constitution provisoire de la RAU (République arabe unie) de 1950 en raison de l'absence d'une telle clause dans la constitution syrienne.

¹ Al-Sanhuri: *Al-wasit fi sharh al-qanun al-madani*, vol. I, p. 65-67.

Cette disposition figurait à l'article 149 de la première constitution de 1923, et à l'article 138 de la deuxième constitution de 1930. Après la révolution de 1952, cette disposition fut placée au début de la Constitution: article 3 de la Constitution de 1956; article 5 de la Constitution de 1964. L'article 2 de la Constitution de 1971 est allé encore plus loin; il énonce: "L'islam est la religion d'État. La langue arabe est sa langue officielle. Les principes du droit musulman sont une source principale de la législation". La dernière partie de cet article a été modifiée par le référendum du 22 mai 1980 pour devenir: "Les principes du droit musulman sont la source principale de la législation" (*mabadi' al-shari'ah al-islamiyyah al-masdar al-ra'isi lil-tashri'*)¹. Pour comprendre cette modification constitutionnelle on dispose d'un rapport de la "Commission spéciale chargée de la modification de la constitution"².

La modification, dit le rapport, s'est limitée à ajouter l'article défini avant les termes "sources principales". Ainsi, l'article 2 "oblige le législateur de s'adresser aux normes du droit musulman, et de ne pas s'adresser à d'autres droits, pour y trouver ce dont il a besoin. S'il ne trouve pas de texte clair en droit musulman, les autres moyens de déduction des normes à travers les sources de l'*ijtihad* en droit musulman permettent au législateur de parvenir aux normes nécessaires ne violant pas les fondements et les principes généraux du droit musulman".

Le rapport divise les normes musulmanes en deux catégories:

- Des normes certaines quant à leur source et à leur sens (*qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*), ne nécessitant pas d'effort d'interprétation (*ijtihad*).
- Des normes soumises à l'*ijtihad*, parce que leur source ou leur sens sont conjecturaux (*dhanniyyah*). Ces normes sont sujettes au changement dans l'espace et le temps, donnant lieu à différentes écoles musulmanes, voire à des opinions divergentes à l'intérieur de la même école. Ceci a accordé au droit musulman une élasticité et une vitalité permettant de dire que le droit musulman est bon en tout temps et en tout lieu. Ainsi, la coutume et les intérêts non réglés (*al-masalih al-mursalah*) dans leurs conditions légales constituent deux sources importantes du droit musulman; elles ouvrent la porte devant l'effort d'interprétation (*ijtihad*) pour déduire des normes conformes aux fondements et aux principes généraux du droit musulman afin de faire face aux évolutions idéologiques, sociales et économiques de la société. Ces normes secondaires (*far'iyyah*) changent d'une période à l'autre, et d'un lieu à l'autre, réalisant ainsi les objectifs généraux (*al-maqasid al-'ammah*) du droit musulman.

¹ D'autres dispositions constitutionnelles se réfèrent à la religion en général mais n'ont pas la portée de l'article susmentionné. Signalons ici notamment les articles suivants:

Article 9 alinéa 1 - La famille est à la base de la société. Elle est fondée sur la religion, la morale et le patriotisme.

Article 11 - L'État assure à la femme les moyens de concilier ses devoirs envers la famille avec son travail dans la société, son égalité avec l'homme dans les domaines politiques, social, culturel et économique, sans préjudice des dispositions du droit musulman.

Article 40 - Les citoyens sont égaux devant la loi. Ils sont également égaux dans les droits et les devoirs publics, sans distinction de race, d'origine, de langue, de religion ou de croyance.

Article 46 - L'État garantit la liberté de croyance et la liberté de l'exercice du culte.

² Ta'dil dustur jumhuriyyat Masr al-'arabiyyah, p. 24-28.

Le rapport précise:

Le fait de mentionner le droit musulman comme "la source principale du droit" dissipe tout doute que pourraient avoir certains qui voudraient limiter la déduction des normes musulmanes des seuls ouvrages des juristes (*fuqaha'*) du passé, empêchant ainsi la possibilité de trouver des solutions aux nouveaux problèmes et relations sociales que pourrait rencontrer la société, non réglés par lesdits ouvrages. Ceci serait contraire à la lettre et à l'esprit du droit musulman, lequel est un droit élastique, traçant le cadre général et les sources dont peuvent être déduites les normes pour les faits nouveaux dans la société.

Conscient des problèmes que pourrait poser aux non-musulmans parmi les Égyptiens l'application du droit musulman, le rapport rappelle que la modification "garantit la liberté de croyance aux non-musulmans parmi les Gens du Livre en vertu du principe coranique "Nulle contrainte en religion" (2:256), et garantit aussi l'égalité entre les musulmans et les non-musulmans en droits et en devoirs en vertu du principe "Ils ont droits à ce que nous avons, et ils doivent ce que nous devons". Il cite à cet effet les articles 40 et 46 de la constitution qui évoquent ces droits. Il ajoute qu'il est "généralement admis que tout texte constitutionnel doit être interprété en harmonie avec les autres textes constitutionnels, et non pas d'une manière séparée. Il doit en être de même de l'article 2 et des autres articles de la constitution. De même, il est généralement admis que les principes du droit musulman tolérant confirment la soumission des non-musulmans parmi les Gens du Livre en matière du statut personnel à leurs lois religieuses".

À la lumière de ce qui précède, le rapport conclut:

1) Il ne fait pas de doute que le droit d'accès à la fonction publique, la liberté religieuse et la liberté de culte sont parmi les droits communs aux Égyptiens en vertu de la constitution et en conformité avec la loi sans distinction aucune pour raison de sexe, d'origine, de langue, de religion ou de croyance.

2) Toute interprétation erronée de la constitution en violation du principe de l'égalité et de la liberté de croyance et de culte des Gens du Livre vivant parmi les musulmans constitue une violation flagrante de la constitution et du devoir de sauvegarder l'unité nationale dont est tenu tout Égyptien en conformité avec l'article 60 de la constitution. De même, cela est contraire aux principes du référendum accepté par le peuple le 19 avril 1979 relatif au Traité de paix et à la reconstruction de l'État.

On peut donc dire que sur le plan formel le droit musulman couvre peu de domaines. Mais dans la réalité il joue un rôle important dans presque tous les aspects de la vie. Ainsi, il sert de référence pour déterminer ce qui est licite et ce qui est illicite dans les domaines de l'éthique sexuelle (mixité entre hommes et femmes, rapports sexuels hors mariage, etc.) et médicale (avortement, procréation artificielle, planification familiale, tabagisme, etc.), de la tenue vestimentaire, des interdits alimentaires, des limites du sport, des restrictions sur le plan artistique et de la liberté d'expression, de l'économie (intérêts pour dettes et activités bancaires, paris et jeux de hasard, assurances, impôt religieux, etc.), du travail de la femme et sa

participation à la vie politique, de l'intégrité physique (circoncision masculine et féminine), etc.¹.

Mais les milieux religieux estiment que le droit musulman doit absolument tout régir, et surtout il doit remplacer les lois d'origine occidentale. La mention de l'islam en tant que religion de l'État et du droit musulman en tant que source principale du droit leur sert de levier pour mettre en question la réception de ces lois et prôner le retour à l'application du droit musulman. C'est ce que nous verrons dans le point suivant concernant l'Égypte qui sert de référence aux autres pays arabes.

II. Résistance islamiste

1) Refus de la réception des lois étrangères et retour au droit musulman

Le courant islamiste est opposé à toute réception du droit étranger, avant comme après la modification constitutionnelle. Selon ce courant, toute loi dont la source est autre que le droit musulman serait nulle.

Cette opinion restrictive se base sur de nombreux versets coraniques dont les deux passages suivants:

Ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre sont des mécréants, ... des injustes, ... des pervers (5:44, 45, 47).

Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois qu'Allah et Son messager ont décidé d'une chose d'avoir encore le choix dans leur façon d'agir. Qui-conque désobéit à Allah et à Son messager, s'est égaré certes, d'un égarement évident (33:36)².

Ce courant s'est manifesté déjà dans les débats qui ont eu lieu lors de la rédaction du code civil égyptien. Al-Hudaybi (d. 1973), guide des Frères musulmans, dit:

Je voudrais mentionner ici que j'ai une opinion dans toute cette question et non seulement en matière du droit civil. Cette opinion est une croyance inaltérable et j'espère que je rencontrerais Dieu sans en changer. Je ne me suis pas opposé au droit civil ni oralement ni par voie de presse et je n'ai rien dit en ce qui concerne son contenu, car je suis d'avis qu'il ne faut pas en discuter [...]. Ma croyance est que la législation, dans tous nos pays et dans tout ce qui concerne notre vie, doit se baser sur les normes coraniques. Et si je dis le Coran, j'entends aussi la Sunnah de l'envoyé, prière et salut sur lui, car lui obéir c'est obéir à Dieu³.

'Odeh, juge, membre des Frères musulmans, condamné à mort en 1954 par Jamal 'Abd-al-Nasir (d. 1970), écrit: "La Constitution égyptienne, la loi positive, énonce que la religion officielle de l'État est l'islam. Ce qui signifie que le système musulman est le système de base de l'État; que l'islam est la source dont découle le système étatique". Toute loi contraire à l'islam, dit-il, est contraire à la constitution, et les tribunaux ont le droit de ne pas l'appliquer⁴.

¹ Nous espérons pouvoir consacrer un ouvrage à ces domaines sur lesquels nous avons déjà écrit un certain nombre d'articles (voir sur le site: <http://groups.yahoo.com/group/sami/>).

² 'Odeh: Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, p. 56-57.

³ Al-qanun al-madani, Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, vol. I, p. 48.

⁴ 'Odeh: Al-islam wa-awda'uni al-qanuniyyah, p. 63-64.

Les islamistes regardent le droit musulman comme droit divin, un droit parfait, au-dessus de tout autre droit. La réception d'un droit étranger signifie en fait une récusation de la perfection du droit musulman et de sa capacité de régir la société de notre temps. Un étudiant posa la question à la *Commission saoudienne de fatwa* pour savoir si la comparaison entre le droit musulman et le droit positif rabaisserait le droit musulman. La Commission répondit qu'il n'y a rien de mal dans une telle comparaison si son but est de démontrer le caractère complet du droit musulman et sa suprématie sur les lois positives¹. Sur le site de l'*Académie islamique du fiqh* qui dépend de la Ligue islamique mondiale (*Rabitat al-'alam al-islami*), on lit parmi ses objectifs: "démontrer la supériorité des normes musulmanes sur les normes du droit positif"². Ceci ne fait que refléter le récit de Mahomet selon lequel "l'islam s'élève et rien ne peut s'élever au-dessus de lui".

La sacralisation du droit musulman pose cependant un problème: que faut-il prendre de ce droit? Les islamistes souhaitent que les normes musulmanes actuellement en vigueur dans les pays musulmans soient maintenues et renforcées. C'est le cas dans le domaine du droit de la famille avec ses restrictions contraires aux droits de l'homme: interdiction du mariage d'une musulmane avec un non-musulman, inégalité en matière successorale entre homme et femme, etc.. En outre, les islamistes souhaitent la suppression du code pénal actuel pour le remplacer par un code pénal musulman comportant des normes contraires à la tendance de l'humanisation des sanctions et du respect de la liberté religieuse: amputation de la main du voleur, lapidation pour le délit d'adultère, application de la loi du talion en cas de coups et blessures, mise à mort de l'apostat, etc. D'autre part, ils souhaitent interdire le système bancaire actuel et établir un système bancaire musulman. Mais la liste des normes musulmanes à réhabiliter risque d'être encore plus longue: interdiction du travail de la femme, interdiction de la musique et du cinéma, démolition des statues, imposition de la *jizyah* (tribut) pour les non-musulmans et exclusion de ces derniers du parlement. Et pourquoi pas le retour à l'esclavage? Question qui reste ouverte.

Le Cheikh Salah Abu-Isma'il, parlementaire égyptien, défend le retour à l'esclavage pour les femmes ennemies qui tombent dans les mains des musulmans comme prisonnières. Il explique que les musulmans peuvent décider dans ce cas soit de les libérer sans ou avec contrepartie, soit de les tuer, soit de les réduire à l'état de captives esclaves. Si on décide de réduire une femme à cet état, elle devient la propriété d'un homme en vertu des normes du droit musulman, et son propriétaire a le droit d'attendre qu'elle ait ses règles pour s'assurer que son ventre n'est pas occupé par une grossesse provoquée par un autre homme (*sic*). S'il voit qu'elle n'est pas enceinte, il a le droit de cohabiter avec elle comme un mari à l'égard de sa femme. Si cette esclave met au monde un enfant et que le père meure, elle est héritée par son fils à titre de bien. Mais comme une mère ne peut être la possession de son fils, cette captive devient libre³.

¹ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no. 27, 1990, p. 89-90.

² <http://www.muslimworldleague.org/>.

³ Abu-Isma'il: Al-shahadah, p. 78-79.

Al-Mawdudi (d. 1979), le grand savant religieux pakistanais, défend lui aussi l'esclavage. Répliquant à un auteur qui nie l'esclavage dans l'islam, il dit: "Est-ce que l'honorable auteur est en mesure d'indiquer une seule norme coranique qui supprime l'esclavage d'une manière absolue pour l'avenir? La réponse est sans doute non"¹.

Les citations susmentionnées prouvent que dans l'esprit de leurs auteurs l'abolition de l'esclavage est une mesure provisoire et qu'il est envisageable de le réintroduire. Un ouvrage d'une Égyptienne ne cache pas sa crainte devant cette perspective. Le retour à l'esclavage est une éventualité qu'il ne faut pas écarter si un jour les milieux intégristes musulmans reviennent au pouvoir².

Un professeur égyptien, docteur en droit de la Sorbonne, propose un projet de loi en conformité avec le droit musulman qui devrait remplacer les Conventions de Genève. Ce projet précise à son article 202:

Il ne sera pas tenu compte des coutumes ou des lois internationales dans le domaine militaire si elles sont contraires à un des objectifs du droit musulman (*maqasid al-shari'ah*) ou violent l'un de ses textes.

Le projet distingue entre un pays qui est conquis sans guerre en vertu d'un traité de paix et le pays conquis à la suite d'une guerre (article 165).

Si un pays est conquis sans guerre, ses habitants ayant un Livre révélé (*Ahl al-kitab*) ont le choix entre payer la *jizyah* (tribut) ou le double de la *zakat* (impôt religieux) s'ils répugnent à payer la *jizyah*. Quant à ceux qui n'ont pas de Livre révélé, le chef de l'État est libre de les traiter comme *Ahl al-kitab* ou leur donner le choix entre l'islam et la mort (article 169 et pp. 134-135). Les habitants du pays conquis sont libres de rester dans le pays ou de l'abandonner (article 174).

Le projet évoque ensuite les prisonniers de guerre:

Article 191 - Le chef du pays a le droit d'octroyer la liberté aux prisonniers de guerre, de demander des rançons contre leur libération (*fida'*) ou de les réduire en esclavage (*yadrib 'alayhim al-riq*).

Article 192 - Les rançons pour le rachat des prisonniers ou leur asservissement font partie du butin. Les rançons ou les prisonniers asservis sont distribués aux bénéficiaires du butin.

Concernant les non combattants, le projet précise:

Article 52 - 1. Il est interdit de tuer les femmes, les enfants, les vieillards et les moines.

2. S'il s'avère qu'ils constituent une aide pour l'ennemi, on se satisfait de les prendre comme captifs (*sabiyhim*).

3. S'il est impossible de les prendre comme captifs, ils seront traités comme des combattants.

¹ Al-Mawdudi: *Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat*, p. 64. Mawdudi consacre les pages 63 à 109 pour traiter la question de l'esclavage et des relations sexuelles avec les captives.

² Masri: *Khalf al-hijab*, p. 105-112.

Il s'agit en fait de les traiter comme des esclaves faisant partie du butin et distribués selon les normes musulmanes (articles 179 et sv.). Concernant les femmes captives, la proposition de loi énonce:

Article 194 - 1) Celui qui reçoit une femme captive à titre de butin, il lui est interdit d'avoir des rapports sexuels immédiats avec elle.

2) Si elle n'est pas enceinte, il est interdit d'avoir des rapports sexuels avec elle que lorsqu'elle a eu ses règles une fois. Si elle est enceinte, les rapports sexuels ne peuvent avoir lieu qu'après l'accouchement et la période de purification (*na-fas*).

Article 195 - Celui qui reçoit une femme captive à titre de butin, il lui est permis d'en jouir immédiatement à l'exception des rapports sexuels.

La proposition de loi ne précise pas si les femmes de tout pays conquis seront considérées comme captives ou seulement celles des pays conquis après guerre.

Ces quelques références démontrent, si besoin est, que la demande de revenir au droit musulman est élastique et peut toujours nous réserver des surprises. Après tout, qui a le droit de dire ce qui fait partie du droit musulman et ce qui n'en fait pas, et quelle est la partie de ce droit à appliquer et celle à abandonner? La réponse à de telles questions dépend des forces en présence et des possibilités de mettre en pratique les idées héritées du passé. Les excès des Talibans en Afghanistan fournissent un exemple vivant.

2) Refus de l'application des lois étrangères

L'opposition au droit d'origine étrangère se manifeste parfois par le refus de certains juges islamistes d'appliquer les lois étatiques, contestant leur constitutionnalité.

Le juge Mahmud 'Abd-Al-Hamid Ghurab est une illustration du conflit qui existe entre le droit positif et le droit musulman. Il publia en 1986 un ouvrage de 455 pages, intitulé *Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah* (Jugements musulmans comme condamnation des lois positives). Cet ouvrage comprend une sélection de 37 jugements rendus par Ghurab entre le 22 février 1979 et le 18 mai 1985, entrecoupés de réactions favorables ou hostiles dans la presse égyptienne et étrangère. L'ouvrage se termine par une conclusion et un appel aux juges égyptiens pour qu'ils luttent en vue de l'application du droit musulman en Égypte. Il considère le fait de rendre la justice en conformité avec les normes musulmanes comme la forme du jihad la plus noble. Il cite à cet effet la parole de Mahomet: "Le meilleur jihad est de dire un mot de vérité à un gouverneur inique". Le jihad de la plume, ajoute-t-il, équivaut, et même est supérieur, au jihad de l'épée. Dans sa préface, 'Ali Jarishah affirme que les juges, comme le reste du personnel étatique, ont le droit, et même le devoir de s'abstenir d'appliquer les lois contraires aux lois de Dieu, pour les raisons suivantes:

- La constitution qui fait du droit musulman la source principale du droit s'adresse à tous les organes étatiques;
- Le Coran dit: "Juge parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue" (5:48).

- La proclamation de foi (*shahadah*), premier pilier de l'islam, affirme qu' "il n'y a point de Dieu autre que Dieu"¹.

3) Position de la Cour constitutionnelle

La Cour suprême égyptienne, créée en 1969, et la Cour constitutionnelle suprême qui l'a remplacée depuis 1979 se sont penchées à plusieurs reprises sur la question de l'application du droit musulman dans les recours relatifs à la constitutionnalité des lois contraires au droit musulman.

Dans une décision du 3 avril 1976, la Cour suprême a affirmé que l'article 2 de la constitution vise à diriger le législateur à s'inspirer dans son œuvre des principes du droit musulman, sans lui imposer une école juridique ou une opinion particulière donnée. Si le législateur opte pour une solution, il peut l'imposer à tous pour garantir la stabilité des rapports et réaliser la justice. L'obéissance à l'autorité publique (*waliy al-amr*) dans ce cas est obligatoire pour tous, tant qu'elle ne viole pas la loi divine et ne commande pas le péché (*ma'siyah*)².

Dans un grand nombre de cas, la Cour a refusé de se prononcer sur la constitutionnalité des lois en rapport avec l'article 2 lorsque la partie n'a pas intérêt. Dans un procès relatif à l'article 226 du code civil sur les intérêts, la plaignante a renoncé à réclamer les intérêts. La Cour décida alors qu'il n'était plus nécessaire de se prononcer sur la constitutionnalité de l'article en question³.

Cet article, cependant a fait l'objet d'une autre décision de la Cour. Elle affirma alors un certain nombre de principes:

- Seule la Cour constitutionnelle suprême a la compétence judiciaire de contrôler la constitutionnalité des lois, en vertu de l'article 175 de la constitution et de l'article 25 de la loi qui régit la Cour en question.
- Rappelant les travaux de la commission parlementaire qui a présenté l'amendement constitutionnel, la Cour affirme "la nécessité de revoir les lois existantes avant la constitution de 1971 pour les rendre conformes aux normes du droit musulman", mais que "le passage de l'ordre juridique actuel existant en Égypte depuis plus de 100 ans à l'ordre juridique musulman complet nécessite de la patience et de l'investigation pratique" en raison "des changements économiques et sociaux qui n'étaient pas usités ou connus auparavant, des nouveautés de notre monde moderne et des relations et transactions dans la société internationale". "Il faudrait laisser à ceux qui ont la charge de modifier l'ordre juridique le temps de collectionner ces lois d'une manière complète dans le cadre du Coran, de la Sunnah et des avis des différents juristes et savants".
- L'article 2 de la constitution a tracé une limite à respecter par le pouvoir législatif, à savoir la nécessité de se référer aux principes du droit musulman lorsqu'il entend établir une loi donnée. Cette limite ne concerne que les nouvelles lois promulguées après l'amendement constitutionnel. Si cette limite n'est pas res-

¹ Ghurab, p. 11-13. Pour plus de détails, voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Le juge Ghurab assis entre deux chaises.

² Décision de la cour suprême du 3 avril 1976, Recueil des décisions, vol. I, tome I, p. 432-434.

³ Décision de la cour du 21 déc. 1985, Recueil des décisions de ladite cour, vol. 3, p. 287.

pectée, la loi serait inconstitutionnelle. Ceci n'est pas le cas des lois promulguées avant l'amendement constitutionnel, lesquelles restent toujours en vigueur et doivent être appliquées.

- La modification constitutionnelle ne signifie pas que les normes musulmanes sont devenues des lois applicables en soi, sans nécessité de les promulguer, et qu'elles abrogent toute loi contraire. Les tribunaux ne peuvent appliquer le droit musulman comme tel. Une telle conception impliquerait non seulement le rejet des lois régissant les différents aspects civils, pénaux, sociaux et économiques, mais aussi la recherche par les tribunaux des normes non codifiées à appliquer aux litiges qui se posent en lieu et place des lois abrogées. Ceci conduirait à dénier de valeur les jugements et à déstabiliser l'ordre.
- Le législateur a la responsabilité politique, et non juridique, de purifier les lois promulguées avant l'amendement constitutionnel de tout ce qui serait contraire au droit musulman, pour réaliser une harmonie entre toutes les lois et leur conformité à ce droit.
- L'article 226 sur les intérêts a été promulgué avant l'amendement de la constitution. Sans se prononcer sur sa conformité ou non au droit musulman, l'article en question ne saurait être considéré comme contraire à la constitution¹.

Dans un arrêt du 5 janvier 1991, la Cour devait se prononcer sur la constitutionnalité des articles 267, 269, 273, 274, 275, 276 et 277 du code pénal relatifs aux délits sexuels. Elle affirma que seules les législations promulguées après la modification de l'article 2 de la Constitution sont inconstitutionnelles si elles violent le droit musulman. Elle ajoute: "Les décisions prises par cette Cour ont une force absolue non seulement en ce qui concerne les parties au litige qui a été tranché, mais s'étendent à tous, et s'imposent à toutes les autorités de l'État, que la cour ait décidé la constitutionnalité ou l'inconstitutionnalité de la norme attaquée". Or, dit la Cour, les articles attaqués ont déjà été déclarés comme conformes à la constitution du moment qu'ils étaient entrés en vigueur avant la modification constitutionnelle de 1980. Il n'était donc plus nécessaire de revenir sur cette question².

En ce qui concerne les lois intervenues après la modification constitutionnelle de 1980, la Cour recourt à une distinction entre les principes musulmans absolus et les règles relatives. Alors que les premiers sont immuables, les secondes varient dans le temps et dans l'espace. Pour qu'une loi promulguée après 1980 soit déclarée inconstitutionnelle, elle doit contredire des normes du droit musulman dont l'origine et la signification sont certaines (*ahkam shar'iyyah qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*), normes qui ne peuvent pas faire l'objet d'interprétation. Si, par contre, une norme est incertaine quant à son origine et/ou à son sens, elle peut faire l'objet d'interprétation, celle-ci étant de la compétence des autorités étatiques. Le fait

¹ Décision de la cour du 4 mai 1985, Recueil des décisions de ladite Cour, vol. 3, p. 209-224. La cour a repris ces mêmes arguments dans un jugement sur le même sujet dans sa décision du 21 déc. 1985, op. cit., p. 274-286.

² Décision publiée dans le Journal officiel égyptien no 20 du 16 mai 1991, reprise dans Majallat hay'at qadaya al-dawlah, no 1, 1992, p. 134-137.

qu'une de ces normes existe depuis longtemps ne constitue pas un obstacle à son remplacement par une nouvelle norme, si l'intérêt de la société l'exige.

Ainsi, la Cour a rendu un jugement le 14 août 1994 concernant une demande de divorce de la part de la femme sur la base de la loi 100 de 1985. Selon cette loi, tout homme qui contracte mariage doit indiquer son statut sur le contrat de mariage. S'il est déjà marié, l'officiel en charge du mariage doit informer la première épouse du nouveau mariage de son époux. Cette dernière a alors le droit de demander le divorce, dans un délai d'une année à compter du jour de la notification, à condition qu'elle puisse prouver l'existence d'un préjudice. Un époux bigame, dont la femme demandait le divorce sur cette base souleva l'inconstitutionnalité de cette loi pour violation de l'article 2 de la constitution, estimant que la condition posée par cette loi restreignait son droit d'avoir plusieurs épouses. La Cour refusa sa demande estimant que le Coran ne fait qu'autoriser la polygamie mais ne l'oblige pas. La polygamie n'est donc pas une obligation mais une simple faculté, subordonnée d'ailleurs à la garantie que toutes les épouses soient traitées de manière juste et équitable. Or, la loi n'interdit pas la polygamie, ce qui serait contre le droit musulman, mais s'est seulement basée sur des fondements objectifs, prenant en considération la souffrance matérielle et morale de la première épouse, qui rendrait impossible le maintien d'une vie décente entre les époux. Le fardeau de la preuve pèse sur la femme et le juge n'a le droit de prononcer le divorce que s'il ne parvient pas à réconcilier les deux parties. Cette disposition ne porte donc pas atteinte au droit d'être polygame.

Dans une autre affaire du 18 mai 1996, la Cour a estimé que l'arrêté 113 complété par l'arrêté 208 de 1994 interdisant l'accès à l'école aux élèves portant le voile complet et soumettant le port d'un voile partiel à la demande écrite du tuteur légal de l'élève ne viole pas l'article 2 de la constitution. La Cour commença par dire que l'islam est intervenu pour rehausser la valeur de la femme et l'inciter à protéger sa chasteté. En conséquence, la femme n'est pas libre de se vêtir comme elle le souhaiterait. Toutefois, la Cour ajouta qu'il n'existe pas de texte absolu dans son origine et sa signification réglementant en détail les vêtements que la femme doit porter pour couvrir les parties de son corps qu'elle doit obligatoirement voiler. Bien qu'il existe des textes dans le Coran sur le voile, leur signification est relative car les versets coraniques en la matière ont donné lieu à des divergences d'interprétation. Le législateur peut alors légiférer dans ce domaine à condition de ne pas contredire un principe absolu du droit musulman. Ce faisant, il ne faudra pas exagérer et mettre la femme dans une situation délicate en considérant son corps tout entier comme honteux (*'awrah*). La femme va être amenée à étudier, à sortir et à se mêler aux autres et il n'est pas imaginable, alors que la vie s'agite autour d'elle, qu'on lui impose d'être "un fantôme drapé de noir ou de toute autre couleur". Ses habits doivent protéger sa vertu, sans toutefois entraver ses gestes. Il faut trouver un équilibre entre les deux. En interdisant le port du voile complet dans les écoles publiques,

conclut la Cour, le législateur n'a donc pas contrevenu aux principes du droit musulman¹.

4) Tentatives de codification

N'ayant pas la chance de voir les tribunaux récuser massivement les lois positives en vigueur, les islamistes tentent de contourner cette difficulté en faisant adopter des projets de lois conformes au droit musulman. Nous verrons ici les projets égyptiens, les projets de la Ligue arabe et les projets de constitutions préparés par les mouvements islamistes.

1) Projets égyptiens

L'Égypte a connu de nombreux projets de lois en vue de l'islamisation du droit. Les plus importants sont ceux de 1982.

Conformément à l'article 2 de la constitution, le Parlement a décidé le 17.12.1978 de former une commission spéciale, autorisée à "consulter toutes les études et travaux de codification et les lois relatives à l'application du droit musulman, en Égypte et à l'étranger, ainsi que les travaux des experts et des spécialistes du droit musulman et du droit positif". L'avis de l'Azhhar, des associations et de la Cour de cassation a été sollicité.

Ont concouru aux travaux de la commission et des sous-commissions des universitaires, le cheikh de l'Azhhar, le mufti de la République, des membres de l'Académie des recherches islamiques, des ministres de la justice et de waqf, des hauts magistrats (présidents de la Cour de cassation et du Conseil d'État, avocat général, présidents des Cours d'appel, etc.), des recteurs d'universités, des doyens des facultés de droit et de shari'ah de l'Azhhar et d'autres universités. Les projets ainsi adoptés pouvaient prétendre bénéficier d'un consensus optimal.

Ces travaux ont abouti à une série de projets de lois. En présentant ces projets au Parlement égyptien, son Président, Sufi Abu-Talib, explique:

Le fait d'appliquer le droit musulman et de se soumettre à ses statuts légaux, signifie que le peuple égyptien et la nation arabe et islamique tout entière sont ramenés à leur moi arabe et musulman, après l'aliénation que nous avons vécue dans l'ombre des lois étrangères pendant plus d'un siècle. Cela met fin à la contradiction entre les valeurs morales de notre terre et le mur civilisationnel qui enferme notre peuple [...], entre ce que croit l'homme égyptien et les lois qui le gouvernent².

Un de ces projets est celui du code civil musulman, calqué sur l'actuel code civil égyptien. Le travail de la commission a consisté à reprendre ce code et à analyser article par article ce qui serait contraire au droit musulman. Mais le projet le plus important du point de vue de l'islamisation est celui du code pénal. Ce projet est composé de 630 articles, suivis d'un mémoire explicatif imposant. Il réintroduit notamment les délits prévus par le Coran ou la Sunnah, à savoir le vol, le brigandage, l'adultère, l'accusation diffamatoire d'adultère, la consommation d'alcool,

¹ Sur la position de la Cour, voir Bernard-Maugiron: Le politique à l'épreuve du judiciaire, p. 339-395.

² Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. f.

l'apostasie, l'atteinte à l'intégrité corporelle et à la vie humaine. Pour ces délits, le projet prévoit les peines dites musulmanes, à savoir: la peine de mort, l'amputation de la main et du pied, la flagellation, la lapidation, l'application de la loi du talion (œil pour œil, dent pour dent, testicule pour testicule, etc.) et le prix du sang¹.

Malgré le travail nécessité par l'élaboration de ces projets, le gouvernement égyptien les a écartés, sans se référer au parlement, probablement pour des raisons de politique étrangère. On signalera ici que les peines prévues par le projet de code pénal se heurtent aux principes des droits de l'homme tels que prévus par les différents documents des Nations unies. Or, le traité de paix entre l'Égypte et Israël du 26 mars 1979 explique à son article 3, chiffre 3: "Les Parties [...] s'engagent à garantir que leurs citoyens respectifs bénéficieront des garanties d'une procédure régulière. Le processus au moyen duquel les Parties s'engagent à établir des relations de cet ordre simultanément avec l'application des autres dispositions du présent Traité est décrit dans le protocole joint en annexe au présent Accord (annexe III)". Cette annexe précise à son article 7: "Les Parties affirment qu'elles s'engagent à respecter et à observer les droits de l'homme et les libertés fondamentales applicables à tous et qu'elles s'efforceront de promouvoir le respect desdits droits et libertés en conformité des dispositions de la Charte des Nations unies". Ceci pourrait avoir motivé le retrait de ces projets.

Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi motive ce retrait par le fait que Sadate l'avait invité après la parution de son ouvrage *Usul al-shari'ah* (Fondements de la shari'ah, dont nous parlerons plus loin) pour lui demander de lui expliquer la différence entre le *fiqh* et la *shari'ah*. Il a alors renoncé aux projets qui étaient censés consacrer la *shari'ah*, alors qu'en réalité ils ne faisaient que codifier le *fiqh*².

2) Projets de la Ligue des États arabes

La Ligue des États arabes essaie d'unifier le droit de ses membres en conformité avec le droit musulman. Dans leur première réunion tenue à Rabat du 14 au 16 décembre 1977, 16 ministres arabes de la justice ont publié un Manifeste dans lequel ils affirment leur volonté d'œuvrer pour l'unification des lois de leurs pays³. Le premier paragraphe de ce Manifeste est une déclaration de foi:

Convaincu du fait que l'unité, la gloire et le prestige de la Nation arabe, ainsi que sa force, son authenticité et le vrai trait d'union commun à toutes les personnes et sociétés qui la composent ont pour fondement la shari'ah, par laquelle Dieu a comblé la Nation arabe en tant que croyance et loi qui cimentent ses composantes, ordonnent sa pensée et coordonnent sa marche vers la réalisation de ses aspirations et la concrétisation de son idéal d'unité et de sa dignité.

Dans le deuxième paragraphe, il est dit que "l'observance des préceptes de la shari'ah est la voie la plus saine et la mieux adaptée" pour parvenir à l'unification du droit en tant qu'"objectif impératif à atteindre". Ce paragraphe ajoute que "les prin-

¹ Sur le contenu de ce projet, voir Aldeeb Abu-Sahlieh: Étude sur le droit pénal musulman.

² <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234>.

³ Texte français du Manifeste de Rabat dans Recueil de documents du Conseil, vol. 1, janvier 1987, p. 13-15.

cipes de la shari'ah (*mabadi'*) qui brassent [...] harmonieusement tous les aspects de la vie de même que les règles et jurisprudences que comportent la pensée et la législation musulmane ont été et demeurent une source de référence pour les savants et les chercheurs de toute la Nation arabe, voire du monde entier".

Le Plan de Sanaa (25 février 1981) adopté par le Conseil des Ministres arabes de la Justice dit que l'unification doit préserver les principes fondamentaux suivants:

- a) Prendre comme source de législation unifiée: le Coran sacré, la Sunnah ainsi que les règles d'interprétation qui s'y rattachent telle que le consensus, l'analogie ou l'utilité publique, en évitant d'être influencé par un rite déterminé du fiqh et en adoptant les principes de justice qui ne se contredisent pas avec la shari'ah.
- b) Adopter la règle de progression dans le processus d'unification¹.

Le Conseil se réunit chaque année depuis 1983. Plusieurs projets et conventions ont été élaborés.

- Convention arabe de Riyad sur la coopération judiciaire².
- Statut de Casablanca pour l'organisation judiciaire arabe unifiée³.
- Convention arabe d'Amman d'arbitrage commercial⁴.
- Projet de loi unifiée relative au registre foncier⁵.
- Projet d'unification de la terminologie juridique relative à la procédure civile, l'arbitrage et l'exécution des jugements⁶.
- Projet de code civil unifié.
- Projet de code de procédure pénale⁷.
- Projet de code de procédure civile⁸.
- Document du Kuwait relatif au Code arabe unifié du statut personnel⁹.
- Projet de code pénal arabe unifié¹⁰.

Ce sont les deux derniers projets qui posent le plus de problèmes.

¹ Texte français du Plan de Sanaa dans Recueil de documents du Conseil, vol. 1, janvier 1987, p. 17-19.

² Approuvée le 6 avril 1983; entrée en vigueur le 30 octobre 1985. Texte français dans Recueil de documents du Conseil, vol. 2, janvier 1988, p. 7-57.

³ Adopté le 17 avril 1986. Texte français dans Recueil de documents du Conseil, vol. 2, janvier 1988, p. 58-77.

⁴ Adoptée le 14 avril 1987. Texte français dans Recueil de documents du Conseil, vol. 2, janvier 1988, p. 7-26.

⁵ Projet annoncé dans le rapport en arabe de la sixième session du Conseil, 1988, p. 80.

⁶ Projet annoncé dans le rapport en arabe de la sixième session du Conseil, 1988, p. 81.

⁷ Ce projet fut adopté par le Conseil des Ministres arabes de la justice réunis à Alger en octobre 2003.

⁸ Ce projet fut adopté par le Conseil des Ministres arabes de la justice réunis à Alger en octobre 2003.

⁹ Adopté le 4 avril 1988. Texte français dans Recueil de documents du Conseil, vol. 3, janvier 1989, p. 27-134.

¹⁰ Ce projet fut adopté par le Conseil des Ministres arabes de la justice en novembre 1996.

Le projet de statut personnel concerne seulement la communauté musulmane. Il reprend les normes discriminatoires à l'égard des non-musulmans qui existent dans les lois actuelles des pays arabes. Rien n'est dit des lois des différentes communautés non-musulmanes, lesquelles sont supposées rester en vigueur là où elles existent.

Quant au projet de code pénal unifié, il réintroduit, comme le projet égyptien susmentionné, les normes musulmanes longtemps abandonnées dans de nombreux pays musulmans.

3) Projets constitutionnels des mouvements islamistes

Il est évident que les mouvements islamistes entendent s'emparer du pouvoir dans les différents pays musulmans pour établir des régimes appliquant le droit musulman dans tous les domaines de la vie en lieu et place des lois empruntées de l'Occident, non seulement sur le plan interne, mais aussi sur le plan des relations internationales. Certains de ces mouvements ont déjà rédigé des constitutions qui devraient régir les pays qu'ils gouverneront, et prévoient même la réhabilitation de la guerre (*jihad*) en tant que moyen pour l'expansion et la propagation de la foi musulmane. J'ai traduit et produit dans les annexes 12-17 de mon ouvrage "Les musulmans face aux droits de l'homme" six de ces projets. Nous avons déjà parlé plus haut du projet du professeur de droit égyptien enseignant à Qatar qui devrait remplacer les Conventions de Genève, mais dans lequel il est question de paiement de tribut par les vaincus, d'asservissement et de distribution des femmes en tant qu'esclaves entre les combattants, et ce en conformité avec le droit musulman classique.

Les projets constitutionnels musulmans s'accordent pour nier la souveraineté du peuple et à affirmer que cette souveraineté appartient au droit musulman, ou plutôt à Dieu en tant que l'auteur de ce droit.

L'article 20 du projet du Parti de la libération énonce: "La souveraineté appartient au droit musulman et non pas au peuple". Le commentaire explique que les individus et la nation sont soumis au droit musulman. Ainsi, contrairement aux régimes démocratiques, le calife en tant que chef de l'État est nommé par la nation pour appliquer non pas sa volonté mais le Coran et la *Sunnah* de Mahomet. Si le peuple abandonne le droit musulman, le calife est tenu de le combattre pour revenir à la loi. Le projet invoque ici le verset 4:65: "Non! Par ton Seigneur! Ils ne seront pas croyants aussi longtemps qu'ils ne t'aient demandé de juger de leurs disputes et qu'ils n'aient éprouvé nulle angoisse pour ce que tu auras décidé, et qu'ils se soumettent complètement à ta sentence", ainsi que le récit de Mahomet: "Personne de vous ne devient croyant que lorsque son désir devient conforme au message que j'ai amené".

Ce projet précise que les normes adoptées par le chef de l'État doivent être déduites des sources musulmanes (article 41). Le chef de l'État "ne peut interdire ce qui est permis ou permettre ce qui est interdit" par le droit musulman (article 42). Tout au plus, il peut opter pour une parmi les différentes solutions musulmanes pour l'imposer à tous (article 2). Il n'a, par contre, pas le pouvoir de modifier des normes fixes comme celles relatives au culte ou au dogme (article 3).

On retrouve pratiquement ces mêmes normes dans les autres projets même si c'est formulé autrement. Citons ici deux modèles. Le projet de Jarishah dit:

Article 1 - L'islam est la religion de l'État; ses dogmes sont à sauvegarder; sa loi est obligatoire et sa légitimité est au-dessus de tout autre texte; la source principale de cette loi est la révélation - le Coran et la Sunnah; tout ce qui est contraire à cette loi est rejeté et nul.

Article 3 - L'autorité tire sa légitimité de l'application de la Loi de Dieu et de l'acceptation de la Communauté musulmane. Elle a le droit à l'obéissance, au soutien et à la protection de son existence tant qu'elle obéit à Dieu et à son Apôtre Mahomet.

Article 49 - La révélation - tant le Coran que la *Sunnah* - est au-dessus de la Constitution, et on s'y réfère pour tout ce qui lui est contraire ou tout ce sur quoi cette déclaration constitutionnelle garde le silence.

Cette conception peut être résumée par l'article 15 du projet de Wasfi:

Exprimer une opinion conforme au droit musulman est un devoir garanti par l'État. Celui-ci facilite tous les moyens nécessaires à cet effet.

On ne tient pas compte de l'opinion de la majorité si cette opinion est contraire au droit musulman.

5) Tactique des priorités

Nous avons exposé plus haut la théorie des priorités. Cette théorie trouve son application dans le processus d'islamisation de la société et du droit. Conscient de la difficulté de faire adopter le droit musulman, Al-Qaradawi estime qu'il y a des priorités à respecter sur ce plan:

- La priorité doit être donnée au changement de l'individu. La société ne saurait changer que si les individus qui la composent changent. Le Coran dit:

Allah ne modifie point l'état d'un peuple, tant que les individus qui le composent ne modifient pas ce qui est en eux-mêmes (13:11).

Il faut donc élever des individus sains, forts en croyance, parce que la croyance c'est ce qui les guidera dans la vie. On doit aussi veiller sur eux intellectuellement par l'éducation, spirituellement par la dévotion, caractériellement par les vertus, physiquement par le sport, socialement par la participation et militairement par la dureté, en gardant un équilibre entre ces composantes. Ainsi, on crée des hommes vertueux capables d'indiquer le bien à autrui comme dit le Coran:

L'homme est certes, en perdition, sauf ceux qui ont cru, ont accompli de bonnes œuvres, s'enjoignent mutuellement la vérité et s'enjoignent mutuellement l'endurance (103:2-3).

L'éducation passe avant la guerre sainte. De ce fait, le Coran a commencé par éduquer les musulmans, avant de leur prescrire la guerre pour la diffusion de la foi. La guerre est d'ailleurs classée en quatre catégories: la guerre contre soi-

même, la guerre contre satan, la guerre contre les mécréants et la guerre contre les hypocrites¹.

- Priorité de la bataille idéologique sur la bataille juridique: pour reformer la société, et donc l'amener à l'application intégrale du droit musulman, il faut engager une bataille idéologique tant sur l'arène extérieure avec les athées, les missionnaires et les orientalistes qui attaquent la religion et la culture musulmane, que sur l'arène intérieure avec le courant qui croit aux légendes dans la croyance, innove dans les dévotions, adopte une attitude sclérosée dans la pensée, fait des concessions aux politiques ou rejette la société recourant à la violence en raison de sa rigidité religieuse et de son impatience pour l'application du droit musulman. Al-Qaradawi estime qu'on a donné trop d'importance à l'aspect juridique en réclamant l'application des normes religieuses notamment dans le domaine pénal. Sans nier que ces normes font partie du droit musulman, il estime que l'insistance sur ces normes a desservi la cause de ceux qui réclament le retour au droit musulman et donné l'occasion aux ennemis de l'islam. Pour Al-Qaradawi, les lois seules ne font pas la société et ne construisent pas des nations. Ce qui construit les nations c'est l'éducation, et ensuite viennent les lois comme protection².

III. Opposition des libéraux

Face au mouvement islamiste, les auteurs musulmans libéraux tentent de résister en apportant des réponses aux arguments des islamistes et en s'attaquant aux fondements du droit musulman. Mais contrairement aux ouvrages sur cette discipline, les écrits des libéraux ne sont pratiquement jamais enseignés dans les facultés de droit ou de droit musulman. Leurs auteurs font souvent l'objet d'attaques de la part des islamistes et certains ont perdu la vie à cause de leurs idées. Nous essayerons ici d'exposer les idées de certains de ces auteurs à titre d'exemples.

1) Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi

Al-'Ashmawi était le président du tribunal égyptien de la haute sécurité d'État. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages. Deux de ceux-ci nous intéressent particulièrement: *Usul al-shari'ah* (Fondements de la shari'ah), et *Al-islam al-siyasi* (L'islam politique). Ce dernier a fait l'objet d'une traduction partielle en français sous le titre: *L'islamisme contre l'islam*. Mis sous la protection policière par Sadate depuis 1980, cette protection a été suspendue en mars 2004. De ce fait, il vit cloîtré dans sa maison par peur des islamistes³.

Cet auteur fait une distinction entre la shari'ah et le fiqh. La shari'ah indique ce qui a été révélé à Mahomet, alors que le fiqh est le droit musulman tel que développé par les juristes musulmans à travers les siècles. Seule la shari'ah doit être prise en considération, et non pas le fiqh, qui reste une œuvre humaine.

Il fait aussi une distinction entre la shari'ah de Moïse et celle de Mahomet. Moïse a été surnommé le "législateur" en raison du caractère législatif de trois des cinq

¹ Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*, p. 209-219.

² Ibid., p. 220-230.

³ <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234>.

livres qui lui sont attribués. Mahomet, par contre, avait une mission essentiellement d'ordre moral, et n'a qu'accessoirement une dimension juridique. Il cite à l'appui Mahomet qui dit: "Je suis le Prophète de la miséricorde", et "J'ai été envoyé pour parfaire les vertus morales". Le terme de miséricorde et ses dérivés reviennent 79 fois dans le Coran, contre quatre occurrences seulement du terme shari'ah et de ses dérivés. "Sur les six mille versets que compte le Coran, à peine sept cents comportent des prescriptions légales, soit en matière de pratiques cultuelles, soit en matière de relations entre les hommes. Si l'on se limite à ces dernières, on n'en trouve que deux cents, soit un trentième du Coran, et si on écarte de ces deux cents versets ceux qui sont abrogés par des révélations ultérieures, il n'en reste plus que quatre-vingts qui soient toujours en vigueur".

Al-'Ashmawi signale que le terme shari'ah, mentionné une seule fois dans le Coran (45:18), signifie non pas la loi, mais une méthode et une voie. Ce n'est que par la suite, que ce terme a été perverti par les juristes musulmans pour en faire synonyme de loi comme conçu dans le système juif. Ils ont ainsi établi des codex à la manière du Talmud, en négligeant la différence entre la mission de Mahomet et celle de Moïse¹.

Al-'Ashmawi rejette l'argument des islamistes qui disent que seul Dieu peut juger des différends entre les hommes. Avant tout, dit-il, les règles de droit d'origine divine figurant dans le Coran sont insuffisamment nombreuses et insuffisamment précises pour permettre de trancher ces différends. D'autre part, les islamistes comprennent mal les deux versets qu'ils invoquent, à savoir:

Non! Par ton Seigneur! Ils ne croiront pas, tant qu'ils ne t'auront pas fait juge de leurs différends. Ils ne trouveront plus ensuite en eux-mêmes, la possibilité d'échapper à ce que tu auras décidé et ils s'y soumettront totalement (4:65).

Nous avons fait descendre sur toi le Livre avec la Vérité afin que tu juges entre les hommes d'après ce que Dieu te fait voir (4:105).

Dans ces deux versets:

Dieu s'adresse au Prophète et à lui seul. Le premier dénie la qualité de croyant aux musulmans qui ne feraient pas de Mahomet l'arbitre de leurs différends, ou qui contesteraient sa sentence. Il n'y a rien de surprenant: le Prophète, mémoire de la révélation, doit être le seul arbitre des différends surgissant dans la société des premiers croyants, afin d'en garantir la stabilité. On ne peut dire, pour autant, que perd la qualité de croyant celui qui ne s'en remettrait pas de son gré à un autre homme, si savant et si haut placé soit-il, pour le règlement de ses affaires. Il y a là un étrange abus de pouvoir, qui indique que son auteur n'a aucune idée des affaires de la justice et, plus gravement, s'arroge une compétence que Dieu a explicitement réservée au Prophète. Le deuxième verset est lui aussi tout à faire explicite: Dieu ne s'y adresse qu'au Prophète, et aucun être doué de raison ne peut prétendre détenir la vision dont Dieu déclare avoir gratifié Muhammad².

¹ Al-'Ashmawi: *Al-islam al-siyasi*, p. 35-37.

² *Ibid.*, p. 39-41.

Quant aux versets 5:44-48: "ceux qui ne jugent pas les hommes d'après ce que Dieu a révélé" sont des "incrédules", des "injustes" et des "pervers", ils ont été révélés quand les Juifs de Médine, après avoir demandé au Prophète d'arbitrer une affaire de fornication concernant un des leurs, lui avaient dissimulé la peine de lapidation prévue par la loi judaïque dans de tels cas. Les Gens du Livre sont donc les seuls destinataires de ces versets¹.

À l'instar de l'interprétation susmentionnée, Al-'Ashmawi voudrait que les versets coraniques soient interprétés en tenant compte des causes de leur révélation (*asbab al-nuzul*), en évitant une extrapolation qui fausserait leur sens. Il rejette à cet effet la règle juridique créée par les juristes musulmans selon laquelle "le sens général d'un terme coranique doit prévaloir sur son sens circonstanciel"².

D'autre part, il faudrait tenir compte du caractère circonstanciel des normes coraniques. Al-'Ashmawi cite à cet effet plusieurs pratiques à l'appui: modification par 'Umar (d. 644) des normes coraniques en matière de succession; interdiction par ce même 'Umar du mariage temporaire pourtant prévu dans le verset 4:24; création d'autres formes de répudiation; application d'une peine contre la consommation de l'alcool. Plus récemment encore, l'interdiction de l'esclavage et l'introduction de la règle du legs obligatoire en droit successoral pour pallier au principe de la non-représentation³. Tant que les circonstances de la vie changeront, les normes prévues par le Coran resteront soumises au changement. Il est donc absurde de dire aujourd'hui que celui qui n'applique pas une norme juridique devient un mécréant. Une telle affirmation n'est qu'une incitation à la révolte⁴.

Al-'Ashmawi s'attaque aussi à l'aspect politique de l'appel du retour au droit musulman. Il n'existe pas un seul verset coranique qui indique aux musulmans le régime politique à adopter. Si le califat faisait partie intégrante du dogme musulman, le Coran aurait dû le régler, tout au moins en traçant les lignes directrices pour un tel gouvernement. L'Égypte pharaonique a connu la théocratie avec l'infailibilité du pharaon. Aujourd'hui encore, on a cette théorie au Japon. Au Moyen Âge on a parlé de la souveraineté monarchique de droit divin. Or, ceci est contraire à l'islam. Mais les juristes musulmans, sous l'influence byzantine, ont développé une théorie politique dans ce sens afin de légitimer le pouvoir de Mu'awiyah (d. 680) et ses successeurs⁵.

Avant Mu'awiyah, le pouvoir politique n'était pas un pouvoir religieux, émanant de Dieu, mais un pouvoir civil issu de la volonté des hommes. Le gouvernant était pour eux un individu comme un autre. Lors de son investiture, Abu-Bakr (d. 634) tint ce discours aux croyants: "J'ai été désigné à votre tête, mais je ne suis en rien meilleur que vous: si j'agis bien, aidez-moi, et si j'agis mal corrigez-moi"; dans les mêmes circonstances, son successeur 'Umar (d. 644) déclara: "Si vous remarquez

¹ Ibid., p. 41-42.

² Ibid., p. 42-44.

³ Selon ce principe, si le décédé laisse un fils et les enfants d'un fils précédé, l'héritage est attribué au fils survivant, et rien ne revient aux enfants du fils prédécédé.

⁴ Al-'Ashmawi: *Al-islam al-siyasi*, p. 45-51; 198-204; Al-'Ashmawi: *Usul al-shari'ah*, p. 98-110.

⁵ Al-'Ashmawi: *Al-islam al-siyasi*, p. 88-91.

en moi une quelconque déviation, corrigez-moi". Par la suite, les califes se sont détournés de cet enseignement et sont devenus des théocrates¹.

Al-'Ashmawi estime que selon l'islam tous les régimes politiques sont des régimes sociaux construits sur des données historiques. Il faudrait simplement que ces régimes soient issus de la volonté du peuple et progressent selon les besoins de la société et l'esprit de l'époque, à condition que cela se passe dans le cadre des normes musulmanes de la justice, de l'égalité, de la miséricorde et de l'humanité. Le vrai gouvernement musulman, après le pouvoir de Mahomet, est le gouvernement choisi et contrôlé par le peuple en toute liberté, avec le droit de le changer sans que le sang coule et sans être accusé d'athéisme ou de mécréance².

S'attardant sur la principale revendication des islamistes, à savoir l'application du droit pénal musulman, Al-'Ashmawi dit: "De multiples conditions doivent être remplies afin que ces peines coraniques puissent être appliquées. La plus importante est que nous soyons en présence d'une communauté de croyants pieux et honorables, ayant instauré la justice politique, économique et sociale de sorte que les jugements rendus au nom de la loi religieuse ne soient pas utilisés à des fins étrangères à celle-ci, et que les châtements imposés au nom de l'islam ne soient pas appliqués aux musulmans par des gouvernements injustes ou par des tribunaux d'exception, sur la base d'arrestations arbitraires ou de faux témoignages, comme cela fut trop souvent le cas tout au long de l'histoire musulmane, et plus encore de nos jours". L'islam n'exige pas de la société qu'elle applique systématiquement les châtements coraniques, mais au contraire, il lui enjoint de faire preuve de tolérance et de clémence. Ainsi, Mahomet a dit: "Efforcez-vous d'être cléments les uns envers les autres dans l'application des châtements coraniques". Chaque fois que la société, par tolérance, évite l'application des châtements coraniques, elle agit en conformité avec l'esprit de l'islam et la requête de son Prophète. Cette même règle veut que lorsque le juge est saisi d'un crime tombant sous le coup de la peine légale, il doit éviter l'application de cette peine si un doute quelconque subsiste quant aux faits, aux témoignages, à la victime ou à l'auteur du crime conformément au récit: "Évitez l'application de la peine légale en cas de doute". Quant à la loi du talion (œil pour œil) prévue par la Bible, elle a été introduite dans le droit musulman par les juristes sur la base de l'adage "la loi de nos prédécesseurs vaut pour nous, à l'exception de ce qui a été abrogé". Or, les juristes qui ont posé cet adage l'utilisent de manière sélective: ils l'ignorent dans le cas de nombreuses prescriptions antérieures non abrogées - par exemple celle qui condamne à mort celui qui frappe ses parents³.

Les intérêts bancaires constituent un cheval de bataille des islamistes. Pour Al-'Ashmawi, l'interdiction des intérêts dans le Coran ne signifie rien d'autre que l'interdiction qui en est faite par les articles 226 et 227 du Code civil égyptien. Les versets coraniques sont venus dans des périodes différentes des nôtres, où l'argent avait une autre valeur et les relations étaient autres. Du temps de Mahomet c'était

¹ Ibid., p. 135-136.

² Ibid., p. 88.

³ Ibid., p. 182-185.

un milieu paysan. Aujourd'hui, il y a une exploitation bien plus grande que les intérêts, découlant notamment du système économique mondial, et c'est cela qu'il faut combattre¹.

Quant aux banques dites "musulmanes", elles n'ont rien de révolutionnaire: elles n'ont fait jusqu'ici que développer quelques artifices juridiques grâce auxquels les revenus du capital s'appellent désormais *murabahah* (vente suivie de rachat à un prix supérieur), et *ta'wid* (indemnisation). De plus, ces banques ne recherchent pas l'investissement productif, mais spéculent sur les marchés européen et américain et ne reversent aux déposants qu'une partie des profits qu'elles réalisent. Une autre astuce pour masquer la nature des dividendes qu'elles servent aux déposants consiste à en modifier chaque année les taux, pour qu'ils n'aient pas l'air d'être des intérêts. Tous ces subterfuges leur permettent de drainer des sommes considérables qui, loin de servir les intérêts de la communauté musulmane, lui portent préjudice dans la mesure où ces fonds, au lieu d'être mis au service du développement, aboutissent sur les marchés financiers occidentaux².

Al-'Ashmawi dénonce la perversion du sens accordé au droit musulman. Cette perversion provient de "pays musulmans qui affirment appliquer la shari'ah et gouverner selon la révélation divine, et qui pour certains appuient matériellement et moralement le courant de l'islam politique". Ces pays pourtant sont bien éloignés de l'esprit de l'islam:

Au cœur de la shari'ah figure l'idée que le patrimoine de la communauté musulmane est sa propriété, et qu'elle en dispose par l'intermédiaire de ses représentants et conformément à ce qu'elle estime être son intérêt. L'idée que le gouvernant puisse être l'unique propriétaire des ressources publiques et qu'il puisse, seul ou avec ses proches, en disposer librement est absolument contraire à la shari'ah. A-t-on vu une fois appliquer la peine de l'amputation de la main à un riche ou à un puissant dans les pays qui prétendent appliquer la shari'ah? Pourtant, un récit dit: "En vérité, vos prédécesseurs ont péri parce qu'ils laissaient le riche voler tandis qu'ils châtiaient le pauvre". Or, qu'est-ce qui est le plus important pour la communauté musulmane: le vol à la petite semaine, ou le détournement des biens de l'État ou le paiement de millions de dollars ou de dinars de commissions? L'imam Malik (d. 795) estimait, à la différence des autres maîtres du fiqh, que le vol de biens publics devait être passible de la peine coranique. Mais il n'y a qu'en Égypte qu'on peut évoquer cette opinion de Malik³.

Répondant à ceux qui reprochent à l'Égypte d'avoir adopté le droit étranger au lieu du droit musulman, Al-'Ashmawi dit:

Si par infidélité du droit égyptien, on vise le fait qu'il a été emprunté au droit français, on fait montre d'une ignorance et d'un fanatisme qui portent également préjudice à l'islam. En vérité, le droit égyptien n'a fait qu'emprunter la forme du droit français, et ses solutions de fond sont exactement les mêmes que celles po-

¹ Ibid., p. 110-116.

² Ibid., p. 66-67.

³ Ibid., p. 64-65.

sées par les différentes écoles du fiqh. La civilisation musulmane a multiplié les emprunts aux civilisations qui l'ont précédée sans que jamais les musulmans aient considéré ces emprunts comme impies. Le Coran lui-même n'a pas manqué de puiser des normes dans le fonds commun de la civilisation chaque fois qu'il les jugeait bonnes pour la société musulmane [...]. Si le Coran ne s'est pas privé d'emprunter à ces droits "païens", pourquoi emprunter au droit d'un pays chrétien, parce qu'il est techniquement plus satisfaisant, des solutions à des questions extra-religieuses et qui ne contreviennent pas à la shari'ah, devrait-il être considéré comme une infidélité?¹.

2) Fu'ad Zakariyya

Zakariyya est un professeur égyptien de philosophie, de gauche, mais qui s'est longuement attardé sur la question de l'application du droit musulman. Il a fait souvent l'objet d'attaques de la part des islamistes. Nous nous basons ici sur deux de ses ouvrages: *Al-haqiqah wal-wahm fi al-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah* (Vérité et illusion dans le mouvement musulman contemporain), et *Al-sahwah al-islamiyyah fi mizan al-'aql* (Éveil musulman à l'aune de la raison). Une traduction française de certains chapitres de ces deux ouvrages et d'un article de la revue *Al-fikr* du même auteur a paru à Paris en 1991 sous le titre *Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix*.

Cet auteur s'étonne de voir que l'expérience iranienne et soudanaise, et auparavant l'expérience saoudienne, pakistanaise et libyenne, n'aient pas amené les islamistes, notamment égyptiens, à réviser leurs idées. Dans toutes ces expériences le résultat était le même: des régimes très éloignés de la liberté, de la justice et de l'égalité, et en opposition avec toutes les valeurs que tendent de réaliser les religions et les philosophes depuis des temps immémoriaux. Comment peut-on dans ce cas confier son sort à des mouvements qui ne tiennent pas compte des expériences des autres?². Certains viennent dire que l'expérience soudanaise est une mauvaise expérience! Mais comment se fait-il que les frères musulmans en Égypte et au Soudan aient applaudi l'application du droit musulman sous Numeiri? Après sa chute, ceux là qui avaient applaudi se sont tus ou ont changé d'avis cherchant des prétextes. Les islamistes citent toujours l'exemple de 'Umar (d. 644), et cela suffit pour prouver qu'ils ne trouvent pas d'autres exemples à travers les 14 siècles que cet exemple-là, phénomène rare et qui ne s'est jamais répété en raison du caractère exceptionnel de ce calife. Que faire si toutes les expériences à travers les siècles ont échoué? Comment dans ce cas peut-on espérer que la période de 'Umar (d. 644) se répète?³

Zakariyya s'étonne aussi que les mouvements musulmans concentrent leurs réclamations sur les aspects formels, tels que les règles vestimentaires, la séparation des sexes, la barbe, voire l'application du droit pénal, mais ils oublient la justice et ne disent pas un seul mot sur la répartition inéquitable des richesses dans un pays comme l'Arabie saoudite qui prétend appliquer le droit musulman, ni sur les al-

¹ Ibid., p. 51-52.

² Zakariyya: *Al-haqiqah wal-wahm*, p. 5-7.

³ Ibid., p. 171-175.

liances militaires contraires aux intérêts de l'islam. C'est la raison pour laquelle l'Arabie saoudite finance ces mouvements islamistes en Égypte du moment qu'ils s'intéressent aux aspects formels et non pas aux actes de justice et d'équité. Cette Arabie mobilise l'islam pour la sauvegarde des intérêts des pays occidentaux qui exploitent les Arabes, au lieu d'exploiter ses richesses dans l'intérêt de l'islam. De ce fait, ces mouvements musulmans n'effrayeront pas les Occidentaux tant qu'ils n'aborderont pas dans le sens de la justice et de l'égalité. Bien au contraire, ces mouvements servent les intérêts de l'Occident du fait qu'ils mettent au pas les mouvements démocratiques dans les pays arabes, favorisent un esprit de bigoterie dégradant de l'intellect¹. Jamais les mouvements islamistes n'ont établi de programme en vue de l'équité sociale, de la distribution équitable des richesses résultant du pétrole et de leur utilisation pour aider les pays musulmans pauvres. Ont-ils jamais porté un jugement sur les dépenses stupides des musulmans riches de biens dont ont besoin les générations futures²?

Le groupe islamiste Al-Jihad, responsable de l'assassinat de Sadate, selon Zakariyya, offre une application concrète du caractère formel des réclamations des islamistes. D'après les différentes déclarations de ses membres devant les tribunaux, l'assassinat de Sadate n'a pas été motivé par la conclusion du traité de paix avec Israël (comme certains prétendaient), ou par l'injustice sociale qui caractérise le règne de ce président. On lui reproche d'avoir refusé d'appliquer le droit musulman, de s'être moqué du voile de la femme qu'il qualifiait de "tente", d'avoir modifié le code de statut personnel, d'avoir été démocrate, la démocratie étant considérée par eux comme contraire à l'islam puisque cela signifie que les représentants du peuple pouvaient légiférer sans nécessairement se référer au Livre de Dieu³.

Les mouvements islamistes avancent comme arguments pour l'application du droit musulman le fait que ce droit soit d'origine divine, par opposition au droit positif, qui est d'origine humaine. Ils ajoutent que la situation actuelle est le résultat de l'application de ce droit positif. Selon Zakariyya, une telle présentation des choses est attrayante, mais fausse. Car en fait, les normes du droit musulman qui peuvent être considérées comme divines sont trop peu nombreuses et, pour parvenir à les appliquer il faut l'œuvre des êtres humains, ce qui donne lieu à toute sorte d'interprétation divergente. Ainsi, le principe de la bienfaisance prescrit par le Coran, comment peut-on l'appliquer comme tel? Et comment appliquer le principe de la *shura* (consultation, prévue par les versets 3:159 et 42:38)? Un tel principe a été interprété par Khalid Muhammad Khalid comme impliquant le parlementarisme, le multipartisme et la liberté de presse. Mais les courants musulmans sont loin d'accepter une telle interprétation. En déduisant que la *shura* équivaut à la démocratie dans le sens moderne, Khalid ne l'a pas appris du texte, mais plutôt de ses connaissances et de son expérience actuelle. Le texte existait depuis 14 siècles, comment se fait-il qu'il n'a jamais été compris dans le sens moderne de la démocratie? En fait Khalid agit exactement comme ceux qui cherchent dans des versets coraniques

¹ Ibid., p. 25-26; 75-83; 138.

² Zakariyya, *Al-sahwah al-islamiyyah*, p. 25.

³ Zakariyya: *Al-haqiqah wal-wahm*, p. 75-91.

toute sorte de sciences. *A posteriori*. Si au moins ils avaient découvert de telles sciences avant que les autres les découvrent, alors on les croirait. Mais *a posteriori*, ils font un effort stérile qui n'avance à rien. Si vous mettez la shari'ah entre les mains des gens rétrogrades, ils verront d'elle ce que leurs âmes leur inspirent¹.

Les islamistes veulent l'application du droit pénal qui vise à punir ceux qui commettent des délits. Zakariyya se demande s'il ne faut pas plutôt commencer par l'aspect positif du droit musulman. Est-ce que le droit pénal mettra fin au problème du développement, du chômage, de la pauvreté et de la famine? D'autre part, comment peut-on appliquer les peines musulmanes dans la situation actuelle? Peut-on couper la main d'une personne qui cherche son pain dans une société inéquitable? Peut-on punir de lapidation celui qui commet l'adultère dans une société où les jeunes ne trouvent pas le moyen pour se marier et pour se loger? "Commencez par garantir aux gens un minimum d'équité et de vie humaine, et ensuite appliquez contre eux la peine prévue pour le vol"².

3) Mahmud Muhammad Taha

Mahmud Muhammad Taha, architecte en retraite, fondateur et animateur du cercle des "Frères républicains" au Soudan, a écrit deux ouvrages importants: *Al-risalah al-thaniyah min al-islam* (Deuxième message de l'islam)³ et *Tatwir shari'at al-ahwal al-shakhsiyyah* (Évolution de la loi de statut personnel)⁴. Il a été pendu le 18 janvier 1985 pour cause d'apostasie sur ordre de Numeiri, à l'instigation et avec les applaudissements des responsables religieux soudanais, de l'Azhar et de la Ligue du monde musulman⁵.

Dans son ouvrage *Deuxième message de l'islam*, Taha considère que Mahomet était porteur de deux messages:

- Le premier message constitue l'ensemble des normes d'ordre juridique révélées à Mahomet, singulièrement pendant la période de Médine. Il s'adressait aux croyants et tenait compte des conditions de l'époque.
- Quant au deuxième message, il correspond à l'islam dans sa rigueur et dans sa pureté et s'adresse à l'ensemble du genre humain. Ce deuxième message n'a pas encore été appliqué⁶.

Alors que d'après la doctrine musulmane, ce sont les versets révélés ultérieurement qui abrogent les normes antérieures, Taha affirme que ce devrait être le contraire⁷. Pour comprendre le raisonnement de Taha, il serait intéressant de voir la position de Jésus à l'égard de la répudiation. Lorsqu'il affirma que la répudiation était con-

¹ Ibid., p. 167-170.

² Ibid., p. 150-154.

³ Taha: *Al-risalah*. Cet ouvrage a été traduit: Taha: *The second message of islam*. Le traducteur est un élève de Taha.

⁴ Taha: *Tatwir*.

⁵ Texte et commentaire du jugement dans Al-Kabbashi: *Tatbiq al-shari'ah al-islamiyyah*, p. 80-96 (l'auteur présidait la cour d'appel qui a condamné Taha). Pour une critique de la doctrine de Taha, voir Zaki: *Al-qawl al-fasl*. En faveur de Taha, voir An-Na'im: *Toward an islamic Reformation*.

⁶ Taha: *Al-risalah*, p. 116.

⁷ Ibid., p. 6.

traire aux prescriptions bibliques, les juifs lui demandèrent: "Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de donner un acte de divorce quand on répudie"? Il répondit: "C'est en raison de votre dureté de cœur que Moïse a permis de répudier vos femmes; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi" (Mt 19: 7-8). La Bible comporterait donc des normes d'origine, et d'autres conjoncturelles. Sans faire référence à l'Évangile, Taha affirme en quelque sorte la même chose.

Cette conception met en question l'ensemble du système économique, politique et juridique dans le monde arabo-musulman.

Sur le plan économique, Taha propose de remplacer le verset sur la *zakat* (aumône légale):

Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les rendre sans tache (9:103).

par le verset suivant:

Ils t'interrogent au sujet des aumônes; dis: donnez votre superflu (2:219)¹.

En matière politique, Taha propose de prendre en considération le verset qui fait de Mahomet un simple annonciateur:

Fais entendre le rappel. Tu n'es que celui qui fait entendre le rappel et tu n'es pas chargé de les surveiller (88:21-22).

et de laisser tomber le verset de la consultation:

Tu as été doux à leur égard par miséricorde de Dieu. Si tu avais été rude et dur de cœur, ils se seraient séparés de toi. Pardonne-leur. Demande pardon d'eux; consulte-les sur toute chose; mais lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Dieu (3:159)².

En matière religieuse, le verset du sabre:

Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres. Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux (9:5).

doit être changé par le verset sur la liberté religieuse:

Pas de contrainte en religion. La voie droite se distingue de l'erreur. Celui qui ne croit pas aux Taghout, et qui croit en Dieu, a saisi l'anse la plus solide et sans fêlure (2:256)³.

Dans le domaine du statut personnel, Taha explique que l'islam s'est instauré pendant une période où les femmes étaient opprimées, voire enterrées vivantes. Ne pouvant leur donner leurs pleins droits, il a essayé d'améliorer leur sort en leur accordant la moitié de la part que reçoit l'homme en matière d'héritage, et en considérant le témoignage de deux femmes comme l'égal du témoignage d'un homme. De plus, il les a mises sous la tutelle de l'homme:

¹ Ibid., p. 161-162.

² Ibid., p. 162.

³ Ibid., p. 3 et 118.

Les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien (4:34).

Cette inégalité, cependant, n'est pas définitive. La norme de base à laquelle il faut revenir est l'égalité absolue entre l'homme et la femme fondée sur la responsabilité personnelle:

Nul homme ne portera le fardeau d'un autre. Si quelqu'un de surchargé se plaint de son fardeau, personne ne l'aidera à le porter, même s'il appelle un de ses proches (35:18)¹.

Il faut, à cet effet, mettre fin à la tutelle de l'homme sur la femme en matière de consentement au mariage. Taha rappelle ici que les hanafites avaient admis que la femme puisse se marier sans tuteur².

L'indépendance économique joue un rôle important dans l'égalité car selon le Coran la supériorité de l'homme sur la femme a pour cause les dépenses qu'il fait pour assurer son entretien³. Le Coran dit:

Les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations, et conformément à l'usage. Les hommes ont cependant une prééminence sur elles (2:228).

Cette supériorité est temporaire, liée aux usages. Si les usages changent et que les obligations des femmes deviennent l'équivalent de celles des hommes, alors il faut leur reconnaître des droits égaux à ceux des hommes. Il est inadmissible que des femmes occupent les fonctions de juge alors que leur témoignage continue à être considéré comme la moitié du témoignage de l'homme de rue⁴. Cela ne signifie pas nécessairement que la femme doit faire le même travail que l'homme. Il faut lui donner le travail qui correspond à ses capacités (juge d'adolescents, médecin). Il faut aussi valoriser le travail de la femme à la maison. La femme qui fait des enfants mérite plus d'honneur que les techniciens qui fabriquent des avions⁵.

En ce qui concerne le douaire, Taha le considère comme un prix payé par l'homme pour l'achat de la femme. C'était une des trois méthodes de mariage de l'époque où la femme était objet d'humiliation: la prise dans les razzias, le rapt et l'achat. Aujourd'hui, époque où la femme doit être honorée, il faut cesser de telles pratiques. Sur ce plan, il relève que Mahomet avait permis le mariage sans paiement de douaire⁶.

L'aspect conjoncturel se retrouve dans le verset permettant la polygamie:

Épousez, comme il vous plaira, deux trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme (4:3).

Cette règle de la polygamie au nombre de quatre femmes était une atténuation à la pratique pré-islamique selon laquelle l'homme pouvait épouser autant de femmes

¹ Ibid., p. 126-127.

² Taha: Tatwir, p. 73.

³ Ibid., p. 78-79.

⁴ Ibid., p. 4, 11 et 48.

⁵ Ibid., p. 55-56.

⁶ Taha: Al-risalah, p. 128; Taha: Tatwir, p. 73-75.

qu'il voulait. Elle pouvait avoir un sens dans la mesure où les guerres exterminaient les hommes laissant un grand nombre de femmes sans mariage. Le verset susmentionné, selon Taha, est abrogé par le verset de l'équité:

Vous ne pouvez être parfaitement équitables à l'égard de chacune de vos femmes, même si vous en avez le désir (4:129)¹.

Quant à la répudiation, l'islam a accordé ce droit à l'homme en tant que tuteur de la femme, cette dernière étant considérée comme incapable. Mais, en principe, ce droit doit revenir tant à l'homme qu'à la femme. Les hommes de religion qui confessent le contraire oublient que les normes musulmanes ont un caractère temporaire et que la religion n'a pas dit son dernier mot au 7^e siècle².

Taha s'attaque aussi au voile. L'islam ne veut pas de chasteté imposée par les portes fermées et les habits. Le voile n'est que le résultat du péché d'Adam et d'Ève qui ont couvert leur nudité avec des feuilles des arbres. Dans le verset 7:26, le Coran parle de l'habit de la crainte révérencielle comme meilleur vêtement que l'habit d'étoffe. Le voile c'était la punition de Dieu en raison du mauvais comportement. L'islam est contre le voile et contre l'interdiction de la mixité entre les hommes et les femmes parce qu'il est pour la liberté³.

4) Muhammad Ahmad Khalaf-Allah

Le penseur égyptien Muhammad Ahmad Khalaf-Allah (d. 1997) a écrit trois ouvrages de base. *Al-Qur'an wal-dawlah* (Le Coran et l'État); *Dirasat fi al-nudhum wal-tashri'at al-islamiyyah* (Études sur les institutions et les législations musulmanes); *Al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mu'asirah* (Le Coran et les problèmes de notre vie actuelle).

Dans ces livres, il propose des réformes juridiques et sociales dont le point de départ est le Coran pour trois raisons:

- C'est le Coran qui a appelé au changement révolutionnaire grandiose effectué du temps de Mahomet.
- Seul le Coran peut prétendre contenir des normes valables en tout temps et en tout lieu, car Dieu, son auteur, était en mesure de prévoir l'avenir et d'apprécier ses besoins.
- Le Coran constitue la source première du droit; la *Sunnah* se borne à l'explicit⁴.

Sur ce dernier point, il écrit:

Tous les musulmans sont unanimes sur la suprématie du Coran, lequel est considéré par les juristes comme la première source de la législation, en ajoutant que la Sunnah n'est rien d'autre qu'une explicitation et une interprétation; lorsqu'elle entre en contradiction avec le Coran, elle doit être laissée de côté et devient comme non-existante.

¹ Ibid., p. 127-129; Taha: Tatwir, p. 76-78.

² Ibid., p. 75-76.

³ Taha: Al-risalah, p. 131-133.

⁴ Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mushkilat, p. 11-15.

Cette unanimité dans le discours sur le Coran et sa place parmi les sources de la législation nous mène directement au Coran pour en faire la première source et la source principale pour ce que nous recherchons comme valeur humaine éternelle capable d'être le fondement d'une société moderne et un arsenal vivant dont nous déduisons les solutions les plus proches aux problèmes de notre vie contemporaine. Seul le Coran est la source originale, toute autre source n'est que pour expliciter et interpréter. Le Coran nous suffit donc comme guide et aide¹.

Cette théorie de Khalaf-Allah le conduit à négliger presque entièrement la Sunnah dans ses analyses. Libéré de cette source, il essaie d'interpréter le Coran d'une manière originale très réductrice. Pour lui, le Coran n'a tracé que les lignes principales qui protègent l'homme de l'erreur et dirigent ses pas sur la voie de la vérité, de la justice et de l'intérêt public. Les points de détail et tout ce qui est influencé par l'élément "temps" et l'élément "espace" sont laissés à l'homme². Cette pensée nous a été résumée lors d'une rencontre au Caire le 25.8.1977:

Il faut chercher à limiter au maximum la portée des éléments normatifs de l'islam. Il faut s'assurer qu'une question donnée est véritablement réglée par le Coran; et dans ce cas que le texte coranique ne peut se rattacher à son propre contexte historique. Je ne condamne pas le Coran avec nos normes plus évoluées, mais je ne place non plus le Coran en dehors de son contexte historique.

Khalaf-Allah va encore plus loin. Selon lui, le Coran, en déclarant que Mahomet est le dernier des prophètes (33:40), octroie à la raison humaine sa liberté et son indépendance afin qu'elle décide des affaires de cette vie en conformité avec l'intérêt général³. Il s'appuie en cela largement sur la fameuse théorie d'Al-Tufi (d. 1316)⁴ qui place l'intérêt général même au-dessus du texte du Coran⁵. Il estime que Dieu nous a accordé le droit de légiférer dans les domaines politiques, administratifs, économiques et sociaux. Les normes que nous établissons deviennent conformes au droit musulman parce qu'elles émanent de nous par procuration de la part de Dieu. Et ces normes peuvent être modifiées en fonction du temps et de l'espace afin qu'elles réalisent l'intérêt général et une vie meilleure⁶.

Il nous suffit à cet égard de citer un seul exemple pour illustrer la méthode de Khalaf-Allah: celui des mariages mixtes qui posent des problèmes. En effet, le droit des pays musulmans interdit le mariage d'une musulmane avec un non-musulman, mais permet à un musulman de prendre une non-musulmane à condition qu'elle soit monothéiste. Khalaf-Allah estime que cette norme discriminatoire doit être supprimée.

Khalaf-Allah affirme que le Coran n'a pas réglementé le mariage d'une musulmane avec un non-musulman monothéiste. En cas de silence du texte, la décision revient

¹ Ibid., p. 15.

² Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 3-4.

³ Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mishkilat, p. 32.

⁴ Voir sur Al-Tufi Partie III.chapitre I.9.

⁵ Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mishkilat, p. 33-38; Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 109-111.

⁶ Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 189-192.

à l'homme en vertu du principe musulman: tout ce qui n'est pas interdit est permis. On ne peut élargir la liste des interdits. À défaut d'interdiction formelle, l'intérêt général de la société exige le renforcement des liens sociaux par l'intermariage. Le seul interdit prévu dans le Coran est le mariage entre musulmans et polythéistes en vertu du verset suivant:

N'épousez pas les femmes polythéistes tant qu'elles n'auront pas la foi, et certes, une esclave croyante vaut mieux qu'une polythéiste, même si elle vous enchante. Ne donnez pas d'épouses aux polythéistes tant qu'ils n'auront pas la foi, et certes, un esclave croyant vaut mieux qu'un polythéiste même s'il vous enchante. Car les polythéistes invitent au Feu; tandis qu'Allah invite, de part Sa Grâce, au Paradis et au pardon (2:221).

Or, le terme polythéiste vise les païens d'Arabie qui ont cessé d'exister. À partir de ce raisonnement, Khalaf-Allah écrit que les adeptes des groupes religieux doivent cesser d'adopter des positions fanatiques, s'élever au niveau de l'homme en tant qu'être humain, et permettre les mariages mixtes afin d'écarter les tensions qui existent entre eux et de renforcer les liens sociaux. Ils doivent remplacer le lien religieux par le lien national, et se placer sur le plan de l'appartenance à l'humanité¹.

5) Abdelmajid Charfi

Abdelmajid Charfi est Professeur à la Faculté des Lettres de la Manouba à Tunis, et titulaire de la Chaire UNESCO d'étude comparative des religions. Il a beaucoup investi dans l'interprétation des normes musulmanes. Il a rédigé plusieurs ouvrages dont nous citerons notamment *Al-islam wal-hadathah* (L'islam et la modernité), paru en 1991, et *Al-islam bayn al-risalah wal-tarikh*, paru en 2001, qui a fait l'objet d'une traduction française (L'islam entre le message et l'histoire), que nous utiliserons ici, étant son dernier ouvrage. Nous nous limiterons à sa pensée en lien avec le sujet de notre ouvrage.

Ce penseur ne voit pas l'intérêt de couper le Coran en deux et d'en supprimer la partie normative comme le fait Taha², opinion exposée plus haut. Il estime que la révélation donnée à Mahomet "ne parle pas de la shari'ah dans le sens de la loi divine, mais lui donne celui de voie". Il cite à cet égard le verset 45:18: "Nous t'avons, ensuite, placé sur la voie de l'ordre. Suis-la!". Sauf dans de rares cas, cette révélation "ne détaille pas les modalités d'application juridique de cette direction, et se contente de donner des solutions ponctuelles qui se posent à la société musulmane d'alors³. Le message de Mahomet n'est pas juridique, mais "traite de ce qui était bien et ce qui était mal au moment où la révélation est survenue". Ce qui explique la flexibilité des normes coraniques même dans les domaines culturels comme la prière, le pèlerinage, l'aumône ou le jeûne du Ramadan. Ce n'est que plus tard que les juristes musulmans ont établi des normes rigides qui trahissent l'esprit

¹ Khalaf-Allah: *Al-Qur'an wa-mushkilat*, p. 192-214.

² Charfi: *L'islam entre le message et l'histoire*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 67-68.

du Coran, en inventant des hadiths à l'appui de leurs positions, transformant ces actes en rituels mécaniques, formels, inadaptés aux exigences de la vie actuelle¹.

Ce raisonnement est étendu par Charfi aux normes proprement juridiques comme l'apostasie, pour laquelle le Coran ne prévoit pas de châtiment ici-bas, mais que les juristes punissent de mort en inventant un hadith attribué à Mahomet, en violation de la prescription coranique qui interdit toute contrainte en religion (2:256). Il en est de même de la peine de mort que le Coran prévoit (2:178) mais en insistant plus sur le pardon de la part des proches de la victime que sur la sanction. Il ajoute: "La punition, sous quelque forme que ce soit, n'est pas envisagée pour elle-même, mais en fonction des exigences de la vie au sens le plus large [...]. Dans ce cas, la commutation de la peine capitale en peine de prison ou autre n'est pas incompatible avec le principe général énoncé par le Coran", et ce pour éviter que des innocents soient mis à mort pour cause d'erreur judiciaire et pour laisser la porte ouverte à une possible réparation de la faute. Charfi étend ce raisonnement aussi à l'amputation de la main du voleur (5:38), qu'on peut remplacer par d'autres sanctions du moment qu'on peut parvenir par d'autres moyens au même but recherché par le Coran². La rigidité des juristes est manifeste en ce qui concerne l'adultère puni dans le Coran par la flagellation (24:2), et chez les juristes par la lapidation³. Charfi donne aussi l'exemple du délai d'attente de la femme répudiée ou de la veuve (2:228; 65:4). La raison de cette norme coranique est de s'assurer que la femme n'est pas enceinte. Les législations arabes continuent à prévoir ce délai bien que le but coranique puisse être atteint de nos jours par des moyens scientifiques, éprouvés et simples en même temps⁴.

En ce qui concerne l'interdiction coranique des intérêts, elle visait l'usure qui accablait le débiteur, et non pas les rapports actuels entre une banque et un privé, rapports réglés par l'État pour éviter justement l'usure. Il faut donc voir le but coranique et non pas l'application littérale des versets coraniques. Ceci évite les expédients juridiques et les jongleries auxquelles se livrent les banques musulmanes, avec la bénédiction des autorités religieuses officielles. Ces banques, dit-il, "n'ont de musulman que le nom, et les bénéfices qu'elles retirent de leurs prêts (et auxquels elles donnent une autre appellation pour les dissimuler) sont sans doute supérieurs à ceux des banques normales. Elles profitent en réalité davantage à leurs gestionnaires qu'à leurs clients abusés". Il salue à cet égard "la position courageuse prise par le cheikh de l'Azhar en 1998, quand il s'en est pris aux banques dites musulmanes, en marquant sa préférence pour les banques ordinaires"⁵.

Partant de ces exemples, Charfi estime qu'on n'est pas obligé de comprendre le message de Mahomet comme l'ont fait ses contemporains:

Les musulmans, en suivant aveuglement leurs savants et les chefs de file des écoles juridiques et des sectes, tombent dans le même travers que les "Gens de

¹ Ibid., p. 68-73, 133-135.

² Ibid., p. 75-79.

³ Ibid., p. 92-93.

⁴ Ibid., p. 94-95.

⁵ Ibid., p. 80-81.

l'Écriture" avant eux, qui ont pris des seigneurs en dehors de Dieu, ce que le Coran a dénoncé (9:31). Oubliant la souplesse qui caractérise aussi bien le message que la conduite du Prophète, les musulmans prennent l'un et l'autre comme prétexte à l'immobilisme et non comme matière de réflexion¹.

Charfi part dans son raisonnement uniquement du texte coranique. Il ne tient pas compte des hadiths, auxquels il ne prête pas de crédit². En outre, il estime que les juristes classiques ont drapé leurs solutions juridiques par la religion, en prétendant qu'ils n'ont pas fait une œuvre humaine, puisque Dieu seul est législateur, malgré leurs désaccords sur de nombreuses questions³. Les activités des juristes ont conduit à une conséquence grave: "Le musulman a cessé de fréquenter directement le texte coranique pour accorder la première place aux textes seconds qui prétendent en tirer les enseignements, alors qu'ils constituent un obstacle à la compréhension et à la réflexion personnelle, conduites sans la tutelle de personne et en toute liberté"⁴. Charfi rejette aussi le recours au consensus comme source du droit auquel il voit deux défauts majeurs. Avant tout, le fait qu'il soit cantonné à l'opinion des experts en interprétation à l'exclusion des autres, notamment celui des gens ordinaires, ce qui est contraire à l'esprit du Coran. D'autre part, on a considéré le consensus d'une époque - et qui plus est, le consensus des faqihis du 9^e et du 10^e siècle - comme contraignant pour les époques postérieures. Or, dit-il, on doit plutôt prendre en compte ce que pense la communauté à une époque donnée, que ce soit conforme ou non à l'opinion des Anciens, surtout quand les circonstances et les situations sont radicalement différentes⁵. Charfi rejette aussi le *qiyas* (raisonnement par analogie) qui a eu pour résultat de toujours porter l'attention sur le passé, non sur le présent, encore moins sur l'avenir. Il sert à assurer la continuité apparente entre le temps du Prophète et les époques suivantes⁶. Ainsi, Charfi fait table rase de la science des fondements du droit musulman qui n'a pas connu de développement notable depuis les premières grandes œuvres et qui ne fait que rabâcher le discours des Anciens, en dépit de tous les changements qui ont affecté le contexte historique et les connaissances humaines⁷.

Charfi va encore plus loin en adoptant une conception proche de celle avancée par Khalaf-Allah à propos de l'affirmation coranique que Mahomet est le dernier des prophètes (33:40). Ce verset est interprété traditionnellement comme signifiant que Mahomet scelle la chaîne des prophètes et que son message confirme le leur et prend le pas sur eux. La porte est scellée de l'intérieur et les normes musulmanes s'imposent à tous les musulmans. Pour Charfi, par contre, Mahomet scelle la porte de l'extérieur, il clôt la porte de la prophétie et y met fin, n'étant plus nécessaire:

[Mahomet] annonce à toute l'humanité l'inauguration d'une ère nouvelle, d'une nouvelle étape de l'histoire où l'homme ayant atteint la maturité, n'aura plus be-

¹ Ibid., p. 89-90.

² Ibid., p. 148-152, 174-178, 192-199.

³ Ibid., p. 158-1162.

⁴ Ibid., p. 168.

⁵ Ibid., p. 179-182.

⁶ Ibid., p. 182-184.

⁷ Ibid., p. 184-185.

soin d'un guide ou d'un tuteur pour les moindres détails de son existence. Dans cette perspective, le rôle du Prophète de l'islam serait de guider l'homme dans sa nouvelle responsabilité et de lui faire assumer les conséquences de ses choix... En toute liberté, l'homme pourra habiter les maisons qu'il aura construites grâce à ses efforts personnels, à ce que lui indiquera sa raison, à ce que lui procurera son intelligence, à ce qu'exigeront ses intérêts personnels et collectifs... Alors le Prophète est vraiment "un témoin, un annonceur et un avertisseur"; par ses paroles et par ses actes, il est le "bel exemple". Il a donné l'exemple en pratiquant la justice, l'amour, la miséricorde et la piété, ainsi qu'en menant une vie droite bien adaptée aux situations qu'il a vécues, et non parce qu'il a réglé, de manière totale et définitive, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, en toute situation et quelles que soient les circonstances. S'il en avait été ainsi, il aurait enraciné le conformisme qu'il était venu combattre, il n'aurait fait que remplacer une tradition par une autre¹.

6) Mohamed Charfi

Mohamed Charfi, Professeur émérite à la Faculté des sciences juridiques de Tunis, a été président de la Ligue des droits de l'homme et ministre de l'éducation nationale de 1989 à 1994. Bien qu'il soit l'auteur de plusieurs textes juridiques, nous nous limiterons à son dernier ouvrage: *Islam et liberté, le malentendu historique*, paru aussi en langue arabe sous le titre: *Al-islam wal-hurriyyah, al-iltibas al-tarikhi*.

Charfi prend pratiquement le contre-pied des affirmations des islamistes. Alors que pour ces derniers, l'islam est aussi bien une religion et un État, pour Charfi, l'islam, "n'est... ni un droit, ni un État, ni une politique, ni une identité. Il est une religion. Bien plus, ayant par essence une vocation universelle, il ne peut être lié ni à un peuple, ni à un territoire, ni à un État, et, encore moins, à une politique déterminée"².

D'autre part, pour les islamistes, le droit musulman est un droit divin, juste et immuable, alors que pour Charfi il s'agit d'une œuvre humaine, un produit de l'histoire, et qui est contraire aussi bien au Coran qu'aux droits de l'homme. Il donne à cet égard l'exemple de l'esclavage, institution fort élaborée en droit musulman. Si on devait admettre que le droit musulman est un droit divin, il faudrait alors revenir aussi à l'esclavage. Or, les islamistes ne réclament pas un tel retour. Ce qu'ils réclament, ce sont surtout les normes relatives au statut personnel qui discriminent les femmes, au droit pénal et à la liberté de conscience³. Ces normes sont contraires à l'esprit du Coran.

Charfi condamne les normes musulmanes discriminatoires contre les femmes: le droit exclusivement réservé à l'homme d'épouser plusieurs femmes, de répudier et de frapper sa femme et l'attribution de la tutelle des enfants au père; l'attribution à la femme d'une part successorale de moitié inférieure à celle des hommes de même

¹ Ibid., p. 100-101.

² Charfi: *Islam et liberté*, p. 58.

³ Ibid., p. 64-67.

niveau de parenté; l'interdiction pour les femmes d'exercer une fonction dirigeante; l'obligation de porter le voile, etc. Le Coran a repris des normes qui existaient en son temps, tout en essayant de les améliorer, mais les ulémas "sont allés aussi loin que possible dans la réglementation des détails d'application, aggravant à chaque fois ce caractère discriminatoire"¹.

L'atteinte à la liberté de conscience viole encore de façon plus flagrante le Coran qui affirme "Point de contrainte en matière de religion" (2:256). "Avec des paroles divines aussi claires, on aurait pu s'attendre à ce que les ulémas construisent une belle théorie de la liberté de conscience. Il n'en est rien. Au contraire, ils nous ont légué une série de règles attentatoires à la liberté de conscience"². Il y a avant tout la discrimination contre les minorités non-musulmanes. Certes, les normes musulmanes concernant ces minorités étaient en avance sur les normes des autres systèmes juridiques, mais aujourd'hui ce système n'est plus acceptable. Charfi demande à cet égard de supprimer toute référence à la religion dans les papiers d'identité des citoyens pour établir au moins l'apparence d'égalité juridique, de non-discrimination théorique entre les citoyens. Il demande en outre que ni la Constitution ni la loi n'établissent une distinction entre les citoyens, qui doivent être tous égaux en droits et en devoirs³. Mais plus grave encore que le sort discriminatoire réservé aux minorités religieuses, il y a celui réservé aux musulmans qui quittent la foi musulmane, les apostats, contre lesquels les ulémas ont décrété la peine de mort, alors que le Coran ne prévoit pas de châtement les concernant ici-bas. La sanction contre l'apostasie a servi à empêcher la liberté de conscience mais aussi toute opposition politique, toute liberté d'expression et toute innovation⁴.

Enfin, en ce qui concerne le droit pénal musulman, Charfi remarque que c'est à cause de ce droit que l'islam a aujourd'hui une si mauvaise presse à l'étranger. Or, "pour ces dispositions les plus sévères, ce droit n'a rien de religieux. Il a été l'œuvre des ulémas. Quant aux autres dispositions, elles s'expliquent par les circonstances historiques et devraient donc être dépassées aujourd'hui"⁵. Ainsi, les ulémas ont prétendu qu'un verset prévoyait la lapidation pour cause d'adultère, mais qui a disparu du Coran tout en restant en vigueur! D'autre part, ils ont prétendu que Mahomet avait appliqué une telle sanction. Mais les deux arguments vont contre le Coran puisque ce dernier ne prévoit que la flagellation⁶. Concernant l'amputation de la main du voleur, le Coran la prescrit par le fait que du temps de Mahomet il n'y avait pas de prison et cette sanction servait à empêcher des conflits entre les tribus. Mais le Coran prévoit la possibilité du repentir et du pardon dans ce délit⁷. Charfi estime que les législateurs arabes modernes, "en remplaçant les châtements corpo-

¹ Ibid., p. 67-73. Sur la polygamie, voir aussi p. 103-104.

² Ibid., p. 73-74.

³ Ibid., p. 75-77.

⁴ Ibid., p. 78-89.

⁵ Ibid., p. 78-89.

⁶ Ibid., p. 91-93.

⁷ Ibid., p. 95-99.

rels par des peines de prison, ne contreviennent pas au Coran. Au contraire, ils adoptent des solutions plus conformes à son esprit"¹.

Après ces développements, Charfi arrive à deux conclusions:

D'une part, un grand nombre de règles du droit musulman classique ou Shari'ah sont contraires aux droits de l'homme tels que compris aujourd'hui par la communauté internationale... d'autre part, ces règles... n'ont pas de nature véritablement religieuse. Elles ont été posées par les hommes et devraient être aujourd'hui réformées par les hommes².

D'après Charfi, l'acharnement des intégristes et des traditionalistes à vouloir perpétuer ces injustices peut être expliqué par trois raisons:

- Un islamiste ne peut concevoir qu'un non-musulman soit un concitoyen à part entière. Il voit en lui, sinon un adversaire, du moins un étranger, en tout cas *un autre*. Dans son esprit, jamais un musulman ne doit relever d'un non-musulman³.
- L'attitude anti-féministe des intégristes du fait qu'ils vivent dans un autre âge. Ils n'ont pas encore digéré le principe d'égalité des sexes, principe tout nouveau dans l'histoire de l'humanité⁴.
- L'existence de réflexes ruraux. Même parmi ceux qui ont émigré vers les villes, ces réflexes perdurent. Les ruraux ont toujours eu un tempérament plus rude et plus brutal et des sanctions plus sévères. D'où leur attachement aux châtiments corporels musulmans⁵.

À travers son livre, Charfi ne tient compte que du Coran. Pour lui, les hadiths sont une source controversée du droit musulman⁶. Or, "Les juristes ont besoin de textes sûrs et précis pour construire leurs théories et en déduire des règles pratiques applicables. Le Coran est la seule source qui échappe à toutes ces critiques relatives à l'incertitude"⁷. Il rejette l'idée qu'un hadith puisse abroger le Coran⁸. Mais même les normes coraniques à caractère juridique, comme celles concernant le droit pénal, il estime qu'elles constituent une étape dans l'évolution de la société et que cette étape est aujourd'hui dépassée⁹. Il en est de même des normes successorales. L'octroi par le Coran de la moitié de la part dévolue à l'homme constitue un progrès pour l'époque du Coran, et cette inégalité peut être corrigée par voie testamentaire, comme le prévoit le Coran (2:180). Le législateur arabe doit donc valider les testaments par lesquels les testateurs voudront établir l'égalité entre leurs descendants

¹ Ibid., p. 95.

² Ibid., p. 104.

³ Ibid., p. 104-105.

⁴ Ibid., p. 106-108.

⁵ Ibid., p. 108-110.

⁶ Ibid., p. 110.

⁷ Ibid., p. 112.

⁸ Ibid., p. 166.

⁹ Ibid., p. 113.

sans distinction de sexe, en attendant le jour où l'égalité successorale sera imposée par la loi, en conformité avec l'esprit du Coran¹.

Selon Charfi, Dieu s'adresse aux hommes en leur parlant le langage qu'ils comprennent et en exprimant une recommandation générale. Il appartient ensuite au législateur de chaque pays "de trouver pour chaque époque le droit qui réalise le mieux cette recommandation. Dans le monde où nous vivons aujourd'hui, ce sera l'œuvre de l'État qui doit être lui-même l'expression du suffrage universel. Le législateur ne sera nullement lié par la Shari'ah, œuvre purement humaine et largement dépassée"². Ainsi, Charfi glisse de la notion de "Dieu législateur", à la notion de "l'État législateur", et le droit musulman, de "droit divin", devient un "droit humain", adaptable selon les époques.

Il signale à cet égard que les ulémas du passé ont essayé d'adapter la Shari'ah à leur époque. Comme ils n'osaient pas déclarer que la loi religieuse est abrogée, ce qui aurait miné leur autorité, ils ont eu recours aux ruses (*hilah*) pour contourner les normes qu'ils jugeaient dépassées. Ainsi, ils ont exigé des preuves impossibles à rapporter pour l'application de la lapidation: quatre témoins qui ont vu la plume dans l'encrier, selon leur expression pudique et imagée. De même, lorsque la femme accouche deux, trois, ou même quatre ans après son divorce ou le décès de son mari, on dira que l'enfant a été conçu avant le divorce ou le décès puis qu'il s'est endormi dans le ventre de sa mère (théorie de l'enfant dormant), dans le but de sauvegarder les droits de la femme et de l'enfant. De même, pour qu'on puisse couper la main du voleur, plusieurs conditions doivent être remplies³. Il en est de même des intérêts, interdits en droit musulman, comme d'ailleurs chez les juifs et les chrétiens, mais qu'on a contournés par des contrats à coloration musulmane qui constituent "de véritables escroqueries"⁴. Un théologien prétendant que Dieu a interdit un prêt à intérêt ne peut pas se raviser un jour pour dire le contraire. Il ne peut dire que ses prédécesseurs se sont trompés ou que le changement de circonstances doit entraîner le changement de la règle. Cela signifierait que la Shari'ah peut changer, qu'elle n'est pas fixe et donc qu'elle n'est pas l'œuvre de Dieu. Tout ce qu'il peut faire, est de trouver une ruse pour contourner la norme⁵. Cette méthode cependant crée des problèmes pour les musulmans:

On traîne des règles dont on sait... qu'elles sont inadaptées et religieusement non obligatoires mais dont on n'ose pas dire qu'elles sont abrogées ou à abroger. Et du moment que la règle n'est pas abrogée, on continue à l'enseigner à l'école, à la faculté ou dans le prêche du vendredi. Elle alimente toujours le discours religieux. Discordance entre l'apparent et le réel, le déclaré et le pensé, qui alimente la pensée schizoïde propre au monde musulman et qui l'entrave. Dès lors, il se trouvera toujours, parmi les auditeurs de ce discours, des esprits simples

¹ Ibid., p. 113-116.

² Ibid., p. 120.

³ Ibid., p. 123-126.

⁴ Ibid., p. 127.

⁵ Ibid., p. 132-133.

qui les prendront à la lettre et voudront les voir appliquer. D'où les troubles et les revendications populaires de retourner à un droit anachronique¹.

Une autre démarche pour contourner les normes religieuses consiste à faire du bricolage (*talfiq*). Il s'agit de trouver une justification dans le texte religieux par une recherche orientée - méthode artificielle, un peu suspecte et pas toujours crédible. C'est ainsi que la Tunisie a interdit la polygamie en se basant sur le verset 4:4: "Épousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre, mais si vous craignez de ne pas être équitables, prenez-en une seule", et sur le verset 4:129: "Vous ne pourrez jamais traiter équitablement toutes vos épouses si vous êtes polygames, dussiez-vous en avoir le plus vif désir". Ces versets indiquent, selon le législateur tunisien, que le Coran interdit la polygamie, puisque la condition de l'équité est impossible à remplir². Et Charfi de commenter:

On ne doit pas imposer à une société un droit contraire à ses convictions religieuses, mais on peut réformer le droit si on trouve dans la religion suffisamment de ressorts pour qu'elle soit comprise autrement³.

Cette manière d'interpréter le Coran en jouant sur les mots nécessite la rencontre entre intellectuels et politiques éclairés. Et comme cette interprétation n'est pas la seule possible et que les circonstances ne se prêtent pas partout, la Tunisie fut le seul pays à interdire la polygamie⁴.

Une autre méthode consiste à recourir à l'herméneutique qui recherche l'esprit du Coran en plaçant "chaque question dans le dessein divin global", en intégrant le facteur temps: "une règle a pu être utile à un moment donné; avec le temps et le changement de circonstances, si elle n'est plus adaptée, on doit pouvoir la changer". Et c'est ce que fait le Coran qui admet l'abrogation de certains versets par d'autres. Si donc le Coran dans l'espace de vingt-deux ans a senti la nécessité de modifier les normes, *a fortiori*, cela doit se produire pour un temps beaucoup plus long: les quatorze siècles qui nous séparent de la mort du Prophète. Cela ne signifie pas qu'on doit abroger toute la Shari'ah: "On doit se guider selon les objectifs de la religion tels qu'on peut les deviner à partir du Coran et de la conduite du Prophète. Simplement, là où une évolution a été commencée, il faudra la continuer"⁵. Un des exemples le plus flagrant est celui de l'esclavage, que le Coran n'abolit pas, mais atténue en incitant les propriétaires à les affranchir. C'était une étape vers l'abolition de l'esclavage⁶.

Charfi aborde ensuite la méthode de Mahmud Muhammad Taha, dont nous avons parlé plus haut. Il lui donne raison sur le fait que les versets fondamentaux sur l'égalité ou la liberté religieuse révélés à la Mecque et qui constituent des principes de base devenus aujourd'hui de valeur universelle ne peuvent avoir été abrogés par

¹ Ibid., p. 131.

² Ibid., p. 138-140.

³ Ibid., p. 140.

⁴ Ibid., p. 141-142.

⁵ Ibid., p. 140.

⁶ Ibid., p. 145-146.

des versets médinois de circonstance¹. Mais il estime que "les propos de Taha sont quelque peu excessifs. Il n'est pas facile d'affirmer, ni même de laisser entendre que tous les versets médinois, le tiers du Coran environ, sont abrogés, comme il n'est pas facile d'admettre l'existence aujourd'hui d'un second message qui serait une sorte de nouvelle religion". D'autre part, cette théorie a l'inconvénient de remplacer un droit religieux par un autre droit religieux².

La méthode qui a la faveur de Charfi est de "libérer le droit"³, c'est-à-dire séparer la religion du droit. "La religion est un problème de conviction, une affaire de cœur. La conscience de chaque être humain doit être absolument libre. Croire ou ne pas croire... Toute contrainte est ici contre nature". Ceci est exprimé par le Coran qui dit: "Point de contrainte en matière de religion" (2:256); "La vérité vous est parvenue émanant de votre Seigneur. Quiconque en suit la voie droite, le fera pour son bien; et quiconque en dévie, ce sera à son détriment. Je ne puis quant à moi répondre de votre salut" (10:108). Le Coran ne peut donc être confondu avec un code qui par définition impose et ne fait qu'imposer. "Certes, le Coran contient des recommandations, mais qui étaient liées aux circonstances et qui ont été comprises par les premiers califes comme leur étant précisément liées et devant changer avec elles"⁴. Charfi donne plusieurs exemples où le calife 'Umar (d. 644) a suspendu l'application des normes coraniques, ce qui prouve que pour lui, "les versets qu'on dit juridiques ne sont que des recommandations liées aux circonstances et devant changer avec elles"⁵. Et Charfi de conclure:

Il est grand temps de mettre fin à ce débat stérile sur le sens de tel ou tel verset prétendument juridique et de séparer clairement et définitivement droit et religion⁶.

Il demande aussi de séparer la religion de la politique afin d'éviter d'empoisonner la vie politique et faciliter l'instauration de la démocratie dans les pays musulmans⁷. Il rejette à cet égard l'idée que Mahomet ait établi un État, et estime que le califat n'est qu'une invention humaine non prévue par le Coran, intervenue après la mort de Mahomet - théorie développée par l'Égyptien 'Ali 'Abd-al-Raziq (d. 1966) à la suite de l'abolition du califat par Ataturk en 1924. Le Coran ne dit-il pas à Mahomet: "Rappelle! Tu n'es là que pour rappeler la parole de Dieu. Tu n'as nulle autorité contraignante à exercer sur eux" (88:21-22)?⁸ Ceci signifie "qu'on n'a pas le droit de gouverner au nom de l'islam"⁹. Charfi rejette aussi l'idée du jihad, dans le sens

¹ Ibid., p. 148-150.

² Ibid., p. 150-151.

³ Ibid., p. 150.

⁴ Ibid., p. 153.

⁵ Ibid., p. 154.

⁶ Ibid., p. 154.

⁷ Ibid., p. 155-156.

⁸ Ibid., p. 157-165. Charfi cite de nombreux versets qui vont dans le même sens (notes 14-22, p. 262-263).

⁹ Ibid., p. 168.

de la guerre sainte qui vise à propager la foi ou à conquérir les autres pays. Selon lui, la guerre ne peut être qualifiée de sainte que si elle est défensive¹.

Charfi va encore plus loin. Selon lui, "il est temps ... de libérer l'État de l'islam et l'islam de l'État"². Un peu à la manière occidentale de séparer l'État de l'Église. Mais comme il n'existe pas d'Église dans l'islam, il propose la création d'un quatrième pouvoir qui s'occupe de la religion et de la gestion des mosquées. Celles-ci "doivent être des lieux de prière et de méditation qu'aucune querelle ou agitation idéologique ne viendra troubler. Leur neutralité politique doit être clairement affirmée et scrupuleusement respectée... La distinction entre droit et religion étant clairement établie et désormais reconnue par tous, muftis et imams devront placer leurs gestes et leurs paroles dans le cadre de la loi, jamais contre elle"³. Cette quatrième autorité doit être organisée démocratiquement: élection des imams dans chaque mosquée par les croyants qui y font habituellement leurs prières, élection par les imams d'un mufti dans chaque région et choix par le même corps électoral d'un Conseil supérieur musulman et d'un grand mufti à l'échelle nationale⁴. En outre, un organe constitutionnel de très haut niveau veillera sur la neutralité politique de l'autorité religieuse et sera habilité à la dissoudre si elle s'écarte de ce principe⁵.

Un tel projet cependant ne saurait se réaliser sans une révision du système scolaire et culturel. Il ne suffit pas que la laïcité soit imposée comme en Turquie. Dans ce pays, comme dans le reste des pays musulmans, on continue à enseigner "qu'il faut couper la main du voleur, lapider l'auteur d'adultère, tuer l'apostat, fermer les banques et faire la guerre aux mécréants, et on présente le califat comme le régime légitime par excellence, alors que dans la vie politique, sociale, économique et juridique, on fait exactement le contraire. De ce fait, les croyants sont déchirés entre deux façons de penser contradictoires, celle qu'ils apprennent et celle qu'ils pratiquent. Et pour peu qu'un facteur de mécontentement s'y ajoute, une partie de l'opinion est inévitablement tentée par les dérives intégristes"⁶. Ceci explique l'instabilité du régime turc et l'intervention périodique de l'armée pour écarter les menaces des intégristes⁷. Charfi consacre à cet égard le dernier chapitre de son livre à l'éducation à l'école et à travers les programmes des médias, un chapitre fort important en raison du rôle joué par lui comme ministre de l'éducation dans la réforme du système éducatif tunisien. Cela cependant dépasse le cadre de notre ouvrage⁸.

7) Zaki Najib Mahmud

Zaki Najib Mahmud (d. 1993), Professeur de philosophie à l'Université du Caire, est le philosophe contemporain le plus important du monde arabe. Il se dit adepte du positivisme scientifique.

¹ Ibid., p. 167.

² Ibid., p. 192.

³ Ibid., p. 195-196.

⁴ Ibid., p. 196.

⁵ Ibid., p. 198.

⁶ Ibid., p. 200.

⁷ Ibid., p. 201.

⁸ Ibid., p. 203-247.

Ce philosophe a écrit trois livres formant un tout pour répondre à la question: "Quel chemin doit prendre la pensée arabe contemporaine qui lui garantirait de rester véritablement arabe et véritablement contemporaine"¹. Pour lui, il ne faut prendre du passé arabe que ce qui est utile dans notre société. L'utilité est le critère tant en ce qui concerne la civilisation arabe qu'en ce qui concerne la civilisation moderne². Pour juger ce qui est utile et ce qui ne l'est pas, il faut recourir à la raison, quelle que soit la source: révélation ou non-révélation³. Ce qui suppose le rejet de toute sainteté dont est couvert le passé⁴. Les choses doivent être appréciées en pratique, sans falsifier les données historiques ni tomber dans les généralisations⁵.

Selon ce philosophe, il faut regarder les principes en tant qu'hypothèses et non pas en tant que vérités. Ces principes doivent pouvoir être changés selon le besoin sans crainte, même si cela ébranle tout⁶. "La clé du vrai, aujourd'hui, est de bien digérer cette idée que nous sommes en transformation; donc nous sommes en mutation; donc le passé ne saurait régir l'avenir"⁷.

Avant de construire une société moderne dans les pays arabes, il faut extirper deux choses:

- L'idée que se fait l'Arabe de la relation entre le ciel et la terre, selon laquelle "le ciel a commandé et la terre doit obéir; que le Créateur a tracé et planifié et la créature doit se satisfaire de son destin et de son sort".
- L'idée que se fait l'Arabe de la volonté divine, coupant tout lien entre la cause et l'effet et accordant à cette volonté un pouvoir supérieur qui bafoue les lois de la nature⁸.

Dans son livre *Al-ma'qul wal-la ma'qul* (le rationnel et l'irrationnel), il demande de ne retenir du passé que le côté rationnel et de rejeter l'irrationnel. L'irrationnel consiste dans les mythes, le mysticisme, la croyance en des personnes pieuses, la sorcellerie, l'astrologie, vu que ces choses ne sont pas soumises à la raison. Nous lui avons demandé lors d'une rencontre le 26 mai 1977 où classe-t-il la révélation: est-ce du rationnel ou de l'irrationnel? Donc, faut-il la garder ou la rejeter? Il m'a dicté ce qui suit:

La révélation est un point de départ, une hypothèse, à partir de laquelle découle le raisonnement. Si quelqu'un veut analyser une question incluse dans la révélation, son analyse doit se faire de façon rationnelle. Par contre, la révélation en elle-même est une question de foi, c'est-à-dire une prémisse à l'exactitude de laquelle il faut se fier pour pouvoir y baser des opérations de déduction.

¹ Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 10. Les deux autres livres sont: *Thakafatuna fi muwajahat al-'asr*, et *Al-ma'qul wal-la ma'qul*.

² Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 18-20; Mahmud: *Al-ma'qul wal-la ma'qul*, p. 34.

³ Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 21; Mahmud: *Thaqafatuna*, p. 96.

⁴ *Ibid.*, p. 51-53.

⁵ *Ibid.*, p. 65, 79, 80.

⁶ *Ibid.*, p. 197, 204, 227.

⁷ *Ibid.*, p. 228; voir aussi Mahmud: *Thaqafatuna*, p. 96.

⁸ Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 294-295.

Pour comprendre cette réponse ambiguë, il faut retourner à un passage dans son livre *Tajdid al-fikr al-'arabi* (Le renouvellement de la pensée arabe) où il dit qu'un système idéologique ne peut pas être préféré à un autre sur la base de l'exactitude ou l'inexactitude, mais sur la base de l'utilité¹. Ce faisant, ce philosophe évite d'entrer dans l'examen du système musulman qui risque de lui poser des problèmes politiques. Mais il nous semble clair qu'il rejette la révélation. Le système philosophique qu'il professe rejette la métaphysique et la considère comme un mythe.

Zaki Najib Mahmud appartient à la génération qui, comme le dit Fu'ad Zakariyya, n'a pas pris trop au sérieux les mouvements musulmans². Mais pouvait-il trop s'y attaquer sans s'exposer à leur violence? Le fait suivant illustre ce problème.

En 1977, les revues et les journaux égyptiens publiaient des projets de droit pénal musulman. Dans une interview, en avril 1977, à la revue cairote de gauche *Rose al-Youssof*, Zaki Najib Mahmud dit qu'il "se sent vivre un cauchemar idéologique ou une farce". Les peines que proclament ces ataviques (*salafyyun*) sont en opposition avec l'esprit de l'époque. Il pose une question: "Qui va couper la main du voleur? Est-ce le chirurgien qui a juré de protéger et de sauver les gens et de recoller les mains coupées, ou le boucher?" Mais sans se laisser emballer par le pessimisme, il ajoute: "Je crois que le courant de la vie pratique est bien plus fort que les adeptes des idées momifiées. La réalité finira par s'imposer à eux"³.

La revue islamiste *Al-I'tisam* publia alors dans son numéro de mai 1977 un article de quatre pages avec des manchettes en rouge. L'auteur de l'article accuse le philosophe de s'être moqué de la loi de Dieu. Répondant à sa question, il dit: "Nous rassurons Monsieur le docteur que celui qui coupera la main du voleur sera le médecin. Mais ce sera le boucher qui coupera les langues des désobéissants révoltés parmi les philosophes, les lettrés et les artistes"⁴.

Zaki Najib Mahmud répondit dans les colonnes qui lui sont réservées dans *Al-Ahram*, le 16 juillet 1977, dans un article intitulé: "Le dialogue avec les gosses". Il y dit: "Cet auteur se croit en droit de juger la conscience et le cœur des gens. Il sème ses jugements, traitant d'athées et d'incroyants les autres sans calculer. Ce qui montre qu'il n'a pas confiance dans sa propre foi [...]. Or, il sait que chacun est responsable, comme il l'est lui-même, devant Dieu [...]. Cette paralysie idéologique s'étend lorsque le peuple est atteint par la pauvreté de sa capacité de raisonner et par la faiblesse de sa vie intellectuelle en général". Il demande à quoi peut servir de couper sa langue chez le boucher: à libérer Jérusalem, à mettre terme à l'ignorance en Égypte, à trouver du travail aux milliers de chômeurs? Il termine par cette parole: "Mais malheur à moi, que suis-je en train de dire? Depuis quand le dialogue avec les gosses a-t-il pu être utile?"⁵.

Zaki Najib Mahmud reconnaît ailleurs qu'une question continuait à lui revenir dans l'esprit d'une manière pressante: comment faire pour revivifier la religion afin

¹ Ibid., p. p. 195-196.

² Zakariyya: *Al-haqiqah wal-wahm*, p. 141.

³ *Rose al-Youssof*, 11 avril 1977, p. 30.

⁴ *Al-I'tisam*, mai 1977, p. 18-21.

⁵ *Al-Ahram*, 16.6.1977, p. 9.

qu'elle redevienne une force propulsive? Il avoue cependant qu'il la laissait de côté en raison de son incompetence dans ce domaine. Un aveu grave de la part d'un philosophe de son calibre, suivi d'une déclaration de foi: "Je crois au maximum que notre sortie de la chute civilisationnelle dans laquelle nous nous trouvons depuis longtemps, en vue de marcher avec le reste de l'humanité comme partenaire et non en tant que suiveurs, cette sortie ne se réalisera que si les stimulants viennent de la religion et les moyens, de la science"¹.

Il critique les courants musulmans qui dénigrent continuellement les sciences et poussent les gens dans l'ignorance, comme c'est le cas du grand orateur Al-Sha'rawi (d. 1998)². Il reproche à Roger Garaudy, le penseur français converti à l'islam, d'avoir diffusé dans les milieux musulmans l'idée que l'Occident a des moyens scientifiques, mais n'a pas d'objectifs, raison pour laquelle il se serait converti, et non pas pour des raisons de conviction religieuse. Ces idées sont contre-productives dans un monde arabe qui, même s'il a les objectifs, il lui manque les moyens. Garaudy pousse les Arabes à rejeter la modernité de l'époque actuelle. Or, au lieu de fuir leur époque, comme Garaudy l'a fait par rapport à la civilisation occidentale, il faudrait rajouter à cette époque ce qui lui manque³.

Zaki Najib Mahmud fait deux reproches aux islamistes:

- Ils se limitent aux cinq piliers de l'islam: la profession de la foi, la prière, le pèlerinage, le jeûne et l'aumône légale, oubliant les éléments essentiels qui forment l'espace musulman, les murs de la maison musulmane, à savoir l'action. Le Coran ne dit-il pas: "C'est lui qui a fait pour vous la terre très soumise. Parcourez donc ses grandes étendues; mangez de ce que Dieu vous accorde pour votre subsistance" (67:15)? Dieu nous demande, non pas de nous promener, mais de travailler la terre pour en tirer notre subsistance. Et cela est un ordre de Dieu autant que les cinq piliers de l'islam. Certains lisent le Coran et le chantent par dévotion. Or, il y a une autre dévotion bien plus élevée, celle de le mettre en pratique, par l'action et la science⁴. Les premiers versets coraniques révélés ordonnent de lire: "Lis au nom de ton Seigneur [...]. Lis, car ton Seigneur est le très généreux qui a instruit l'homme au moyen du calame, et lui a enseigné ce qu'il ignorait" (96:1-5). Deux livres sont à lire: le Coran révélé par Dieu, et le Monde créé par Dieu. La science relève donc de la dévotion⁵.
- Ils recourent à la violence: "On ne reproche pas aux extrémistes d'avoir choisi tel ou tel autre point de vue à travers lequel ils affirment leurs opinions et leurs positions. Non, au contraire, ceci constitue un signe de maturité. De même, on ne leur reproche pas d'essayer de convaincre autrui de s'associer à leur point de vue, puisqu'une telle tentative est la preuve qu'ils croient sincèrement à ce qu'ils pensent. Ce qu'on leur reproche n'est rien d'autre que la terreur qu'ils exercent contre les autres pour les forcer à accepter ce à quoi ils croient. C'est dans cette

¹ Mahmud: *Hadha al-'asr*, p. 239.

² Mahmud: *Qiyam min al-turath*, p. 156-159.

³ *Ibid.*, p. 126-132.

⁴ Mahmud: *Ru'yah islamiyyah*, p. 60-62.

⁵ *Ibid.*, p. 24-33.

terreur que consiste le fond de l'extrémisme"¹. Il donne le conseil suivant à un extrémiste: "Je ne te demande pas de changer ce qui est à l'intérieur de toi-même. Tout ce que je te demande est de penser chaque fois que tu rencontres une autre personne fidèle à sa religion avec des différences dans la conception et l'interprétation, que cette personne pratique sa religion comme elle l'a apprise en croyant qu'il s'agit bien de la bonne voie. Et dans ce cas, soit tu la laisses comme elle est, avec sa propre conscience, soit tu discutes avec elle calmement et d'une manière fructueuse"².

8) Husayn Fawzi

Husayn Fawzi (d. 1988) est un libre penseur égyptien, scientifique, auteur de nombreux ouvrages. Il a occupé de nombreuses fonctions académiques et culturelles. Il présentait la musique classique à la Radio du Caire.

Dans la rencontre des intellectuels égyptiens avec Kadhafi le 6 avril 1972, il lui dit que les sociétés modernes ne peuvent être dirigées par la religion. "Que la conviction personnelle y intervienne dans le domaine des rapports humains, cela ne pose pas de problème. Mais que la religion soit l'élément qui dirige la société moderne, cela est exclu. Chacun garde pour soi son rapport avec son Dieu et ses apôtres. Mais cela ne peut signifier qu'un peuple qui va vers la civilisation soit obligé par des principes ou des normes de conduite établis dans des époques autres que celle-ci. Ce que ma raison n'admet pas, je ne peux l'admettre, quelle que soit la pression qu'exerce le gouvernement contre moi. Ma raison est le dirigeant et le maître, au fond du cœur"³. En fait, ce penseur rejette toute révélation. Lors de ma rencontre avec lui le 8 septembre 1977, il m'a dit que Dieu avait créé le monde en six jours et qu'il s'était reposé le 7^e jour, et continue désormais de se reposer. Par conséquent, tous les prophètes venus après le 6^e jour ne peuvent avoir été envoyés par Dieu. Cet auteur m'avoua cependant qu'il ne serait pas aisé de tenir de tels propos au peuple. Le gouvernement n'a d'autres moyens que de louvoyer. Quant aux arguments du courant intégriste, il faut y répondre que les choses ont changé. À supposer que Dieu ait bel et bien révélé le Coran, il ne peut pas avoir révélé une chose immuable. Il faut réadapter sa révélation à la vie moderne⁴.

9) Attaques des islamistes contre les laïcs

Comme on peut l'imaginer, les idées susmentionnées ne sont pas acceptées par les islamistes. Ces derniers n'hésitent pas à qualifier les adeptes de la laïcité d'athées, de mécréants, de traîtres.

Muhammad Moro, fondateur du Mouvement du Jihad musulman, a écrit à cet égard un livre dont le titre dit long: "Laïcs et traîtres"⁵. La quatrième page de la couverture se termine comme suit: "Consciemment ou inconsciemment, les laïcs préparent le terrain pour la domination coloniale sur le plan de la culture, de la

¹ Ibid., p. 264.

² Ibid., p. 268.

³ Al-Ahram, 7.4.1972, p. 6.

⁴ Pour plus de détails sur la position de ce philosophe, voir Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 134.

⁵ Moro: 'Ilmaniyyun wa-khawanah.

politique, du social et de la civilisation. Par conséquent, ils sont des traîtres". Cet auteur rejette l'idée de l'historicité du texte coranique, coupant ainsi le lien entre le Coran et notre époque et préconisant un dépassement du Coran¹. Il estime que le colonialisme a fait tout le possible pour écarter l'application du droit musulman et le remplacer par le droit occidental afin d'affaiblir la capacité de la nation musulmane à l'affronter, et non pas parce que le droit musulman était sclérosé et incapable d'évoluer, comme le disent les laïcs².

Dans un débat entre Fu'ad Zakariyya et Salim Al-Bahnasawi autour de l'islam et la laïcité à l'Université du Kuwait, un participant a proposé que le titre soit changé en "débat autour de l'islam et de l'athéisme", car, dit-il, la laïcité est un athéisme en complète opposition avec l'islam³. Al-Bahnasawi reproche aux laïcs d'accorder au parlement le droit de dicter les lois dans les domaines réglés par la loi de Dieu. Le parlement ne saurait permettre ce qui est interdit par le droit musulman comme le mariage d'une musulmane avec un non-musulman, pour reprendre l'exemple donné par Al-Bahnasawi⁴. D'où le rejet du concept de la démocratie occidentale⁵.

Dans un livre consacré à attaquer principalement le Professeur Fu'ad Zakariyya, Al-Qaradawi écrit:

La laïcité estime qu'elle a le droit d'établir la loi pour la société, et que l'islam n'a pas le droit de gouverner et de légiférer, de dire ce qui est licite et ce qui est illicite. Ce faisant, la laïcité usurpe le pouvoir absolu de Dieu dans le domaine de la législation et le donne à l'être humain. Elle fait ainsi de l'homme un égal de Dieu qui l'a créé. Bien plus, elle place la parole de l'homme au-dessus de la parole de Dieu, lui accordant un pouvoir et une compétence confisqués à Dieu. L'homme devient de la sorte un dieu gouverné par ce qu'il veut [...]. La laïcité accepte le droit positif, qui n'a ni histoire, ni racine, ni acceptation générale, et récuse le droit musulman que la majorité considère comme loi divine, équitable, parfaite et éternelle⁶.

Al-Qaradawi ajoute

Le laïc qui refuse le principe de l'application du droit musulman n'a de l'islam que le nom. Il est un apostat sans aucun doute. Il doit être invité à se repentir, en lui exposant, preuves à l'appui, les points dont il doute. S'il ne se repent pas, il est jugé comme apostat, privé de son appartenance à l'islam - ou pour ainsi dire de sa "nationalité musulmane", il est séparé de sa femme et de ses enfants, et on lui applique les normes relatives aux apostats récalcitrants, dans cette vie et après sa mort⁷.

¹ Ibid., p. 49.

² Ibid., p. 170-171.

³ Al-Bahnasawi: Al-islam la al-'ilmaniyyah, p. 66.

⁴ Ibid., p. 105.

⁵ Ibid., p. 64-65.

⁶ Al-Qaradawi: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, p. 118-119.

⁷ Ibid., p. 73-74.

L'Académie islamique du fiqh qui dépend de l'Organisation de la conférence islamique a rendu la fatwa suivante concernant la laïcité dans sa réunion tenue à Manama du 14 au 19 novembre 1998¹:

- 1) La laïcité (qui signifie la séparation entre la religion et la vie) est née en réaction aux abus commis par l'Église.
- 2) La laïcité a été diffusée dans les pays musulmans par les forces coloniales et leurs collaborateurs et sous l'influence de l'orientalisme. Elle a divisé la nation musulmane, semé le doute dans sa croyance juste, défiguré l'histoire brillante de notre nation, créé l'illusion dans la génération qu'il existe une contradiction entre la raison et les textes de la shari'ah, œuvré pour le remplacement de notre noble shari'ah par des lois positives, propagé le libertinage, la dissolution des mœurs et la destruction des nobles valeurs.
- 3) La laïcité a donné naissance à la majorité des idées destructrices qui ont envahi nos pays sous différents noms comme le racisme, le communisme, le sionisme, la franc-maçonnerie, etc. Ceci a conduit à la perte des richesses de la nation et à la détérioration de la situation économique, et a contribué à l'occupation de certains de nos pays comme la Palestine et Jérusalem, ce qui prouve son échec à réaliser le moindre bien pour notre nation.
- 4) La laïcité est un système de droit positif basé sur l'athéisme opposé à l'islam dans sa totalité et dans ses détails. Elle se rencontre avec le sionisme mondial et les doctrines libertines et destructrices. Elle est, par conséquent, une doctrine athée rejetée par Dieu, son Messager et les croyants.
- 5) L'islam est une religion, un État et une voie de vie complète. C'est le meilleur pour tout temps et tout lieu. Il ne peut accepter la séparation entre la religion et la vie, mais exige que toutes les normes soient dérivées de la religion et que la vie pratique soit colorée par l'islam dans les domaines de la politique, de l'économie, de la société, de l'éducation, de l'information, etc.

L'Académie demande aux autorités politiques musulmanes "de protéger les musulmans et leurs pays contre la laïcité et de prendre les mesures nécessaires pour les en prévenir".

Cette attitude hostile au droit non-musulman a été signalée à la fin du 19^e siècle par Savvas Pacha, auteur chrétien qui a occupé la fonction de Ministre des affaires étrangères dans l'Empire ottoman. Dans son *Étude sur la théorie du droit musulman*, il écrit:

Le musulman tombe, comme tout autre, dans le péché; il commet le crime, il devient le dernier des hommes; mais il ne cesse jamais d'être musulman. L'abjuration réelle est inconnue dans l'islamisme. Le musulman se soumet à une loi non islamisée; il la subit tant qu'il n'est pas le plus fort. D'après un dogme fondamental de la législation, le dogme de la contrainte, son impuissance enlève alors à sa conduite le caractère de l'abjuration; mais aussitôt que la force, qui rend la contrainte effective cesse, le musulman s'estime obligé de se dérober à

¹ Texte arabe dans <http://www.moia.gov.bh/010a.htm>.

l'action d'une loi qui lui est imposée sans qu'il soit démontré qu'elle est conforme à la parole de Dieu et à la conduite du Prophète. S'il continue à obéir à une loi non islamisée, après que la force exerçant la contrainte s'est amoindrie, il se croit menacé du feu éternel¹.

Ailleurs, il écrit:

Le musulman acceptera avec empressement et reconnaissance tout progrès venant de l'Europe, qu'il ait pour objet les sciences, l'industrie, les travaux publics ou toute autre branche du *scibile* humain, pourvu qu'on lui démontre, par des arguments islamiquement corrects, que ce progrès n'est pas contraire à sa religion. La résistance passive opposée jusqu'ici par les habitants musulmans des colonies européennes aux efforts de leurs gouvernements chrétiens ou libres penseurs, tient uniquement à ce qu'on a négligé de leur prouver que nos vérités ne sont pas contraires à celles que Dieu leur a révélées par son Messager [Mahomet]. Or, il faut, soit pour vaincre les résistances des masses musulmanes, soit pour les empêcher de naître, démontrer que les mesures recommandées ne contreviennent en aucune façon au droit sacré de Mahomet. La chose est possible, facile même pour ceux qui savent le droit musulman.

Les États civilisés ne doivent pas se laisser accuser de violenter sans nécessité et sans profit les consciences, d'abattre et emplir de fiel l'âme des multitudes musulmanes. Pourquoi permettre qu'une si funeste situation des esprits s'éternise?

Le moyen simple et pratique de remédier à un état si grave, et aussi d'empêcher à l'avenir un si grand mal de se produire dans les immenses contrées des continents asiatique et africain où notre civilisation s'efforce de pénétrer, c'est l'islamisation des lois de l'Europe qu'on veut faire admettre aux musulmans².

Pour résumer l'opposition entre les laïcs et les islamistes, on peut dire que ces derniers partent de la prémisse que le droit musulman est parfait puisqu'il vient de Dieu. Ceux qui s'opposent à ce droit sont, par conséquent, des ennemis de Dieu, des mécréants, des athées qui doivent être mis à mort. Quant aux laïcs, ils récusent la prémisse susmentionnée et estiment que le droit musulman est un droit circonstanciel, humain, imparfait et inadapté à gouverner notre temps. Le fait de refuser son application dans notre époque ne signifie donc pas nécessairement un rejet de la religion.

Chapitre II.

L'application du droit musulman hors des pays musulmans

I. Division entre Terre d'islam et Terre de guerre

Les juristes musulmans classiques considèrent comme *Terre d'islam* (*Dar al-islam*) toutes les régions passées sous domination musulmane, que les habitants soient musulmans ou non. De l'autre côté de la frontière se trouve la *Terre de guerre* (*Dar*

¹ Savvas, partie I, p. XXVII.

² Savvas, partie II, p. IX-X.

al-harb), appelée souvent *Terre de mécréance* (*Dar al-kufr*) qui, un jour ou l'autre, devra passer sous domination musulmane, et ses habitants à plus ou moins longue échéance devront se convertir à l'islam.

Avant le départ de Mahomet de la Mecque, le Coran intimait aux musulmans de ne pas recourir à la guerre, même s'ils étaient agressés (16:127; 13:22-23). Après le départ de la Mecque et la création de l'État musulman à Médine, les musulmans furent autorisés à combattre ceux qui les combattaient (2:190-193 et 216; 8:61; 22:39-40). Enfin, il leur fut permis d'entreprendre la guerre (9:3-5)¹. Le but de cette guerre est d'étendre la *Terre d'islam* et de convertir la population à l'islam. Mahomet aurait écrit des messages aux différents chefs de son temps, leur demandant de devenir musulmans. S'ils étaient monothéistes et désiraient le rester, ils devaient se soumettre au pouvoir politique des musulmans et payer un tribut. S'ils refusaient de se convertir ou de se soumettre et de payer, ils devaient se préparer à la guerre. S'ils étaient non-monothéistes, ils n'avaient le choix qu'entre la conversion et la guerre².

La *Terre de guerre* peut bénéficier d'un traité de paix temporaire, devenant ainsi *Terre de traité* (*Dar 'ahd*). D'après Abu-Yusuf (d. 798), le grand juge de Bagdad, "il n'est pas permis au représentant de l'Imam de consentir la paix aux ennemis quand il a sur eux une supériorité de forces; mais s'il n'a voulu ainsi que les amener par la douceur à se convertir ou à devenir tributaires, il n'y a pas de mal à le faire jusqu'à ce que les choses s'arrangent de leur côté"³. Abu-Yusuf ne fait que paraphraser le Coran: "Ne faites pas appel à la paix quand vous êtes les plus forts" (47:35).

Trois siècles plus tard, Al-Mawardi (d. 1058) cite parmi les devoirs du chef de l'État:

Combattre ceux qui, après y avoir été invités, se refusent à embrasser l'islam, jusqu'à ce qu'ils se convertissent ou deviennent tributaires, à cette fin d'établir les droits d'Allah en leur donnant la supériorité sur toute autre religion⁴.

Il précise que si les adversaires se convertissent à l'islam, "ils acquièrent les mêmes droits que nous, sont soumis aux mêmes charges, et continuent de rester maîtres de leur territoire et de leurs biens". S'ils demandent grâce et réclament une trêve, cette trêve n'est acceptable que s'il est trop difficile de les vaincre et à condition de les faire payer; la trêve doit être aussi courte que possible et ne pas dépasser une durée de dix ans; pour la période qui dépasse ce délai, elle devient sans valeur⁵.

Ibn-Khaldun (d. 1406) distingue entre la guerre menée par les musulmans et celle menée par les adeptes des autres religions. Les musulmans sont légitimés à mener une guerre offensive du fait qu'ils ont une mission universelle visant à amener toutes les populations à entrer dans la religion musulmane, bon gré mal gré. Ceci

¹ Ces étapes sont exposées par Mawlawi: *Al-usus al-shar'iyyah*, p. 33-47.

² Voir Hamidullah: *Documents*, vol. II, p. 21, 22, 34 et 41; Hamidullah: *Majmu'at al-watha'iq*, p. 110, 116, 145, 162.

³ Abou-Yusuf: *Le livre de l'impôt foncier*, p. 319.

⁴ Mawardi: *Les statuts gouvernementaux*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 98-105.

n'est pas le cas des adeptes des autres religions qui n'ont pas de mission universelle; ils ne peuvent mener une guerre que pour se défendre¹.

Le Professeur Abdelmajid Charfi conteste cependant cette conception classique qui se veut conforme au Coran. Il estime que ce dernier ne prescrit que la guerre défensive. Il s'appuie en cela sur l'opinion du juriste Sufyan Al-Thawri (d. 778) qui invoquait à cet égard les versets suivants: "S'ils vous combattent, tuez-les!" (2:191) et "Combattez tous les polythéistes sans exception, comme ils vous combattent tous" (9:36). Mais cette opinion fut renversée par l'opinion dominante selon laquelle l'ordre de combattre a été révélé progressivement, finissant par imposer la guerre à l'initiative des musulmans². Ainsi, affirme cet auteur, "le jihad, sous sa forme offensive et violente, avec les excès qui en ont été la conséquence, l'a emporté sur la liberté de conscience et l'appel à une vie meilleure"³.

II. Frontière religieuse classique et migration

Pour échapper aux persécutions, Mahomet, accompagné de certains de ses adeptes, quitta en 622 la Mecque, sa ville natale, et se dirigea vers Yathrib, la ville de sa mère, devenue *Médine*. C'est le début de l'ère musulmane dite *ère de l'Hégire*, ère de la migration. Ceux qui quittèrent la Mecque pour aller à Médine portèrent le nom de *Muhajirun* (immigrés). Ceux qui leur portèrent secours furent appelés *An-sar*.

Des musulmans, cependant, restèrent à la Mecque et continuèrent à vivre secrètement leur foi. Contraints de participer au combat contre les troupes de Mahomet, certains y perdirent la vie. Ce drame est évoqué dans le passage suivant qui leur reproche de rester à la Mecque:

Ceux qui ont fait du tort à eux mêmes, les Anges enlèveront leurs âmes en disant: 'Où en étiez-vous?' - 'Nous étions impuissants sur terre', dirent-ils. Alors les Anges diront: 'La terre d'Allah n'était-elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer?' Voilà bien ceux dont le refuge est l'Enfer. Quelle mauvaise destination! À l'exception des impuissants: hommes, femmes et enfants, incapables de se débrouiller, et qui ne trouvent aucune voie (4:97-98).

Ce passage prescrit à tout musulman, vivant en pays de mécréance, de quitter son pays pour rejoindre la communauté musulmane, s'il le peut. D'autres versets vont dans le même sens (4:100; 9:20). Le but de cette migration est de se mettre à l'abri des persécutions, d'affaiblir la communauté mécréante et de participer à l'effort de guerre de la nouvelle communauté. Aussi, le Coran parle-t-il conjointement de *ceux qui ont émigré* et *ont fait le jihad* (2:218; 8:72, 74 et 75; 8:20; 16:110).

Le verset 8:72 établit une alliance entre les immigrés et ceux qui leur donnent l'hospitalité. Il interdit de nouer une telle alliance avec les musulmans qui restent dans le pays de mécréance "tant qu'ils n'auront pas émigré". Toutefois, si ces musulmans, restés en dehors de la communauté, demandent de l'aide "au nom de la

¹ Ibn-Khaldun: Muqaddimat Ibn-Khaldun, p. 202.

² Al-Sarakhsi: Sharh kitab al-siyar al-kabir, vol. I, p. 187-188.

³ Charfi: L'islam entre le message et l'histoire, p. 128-129.

religion", la communauté musulmane doit les secourir, sauf s'il s'agit de combattre un peuple avec lequel la communauté musulmane a conclu une alliance.

Le verset 4:89 demande aux musulmans de ne se fier aux mécréants que s'ils émigrent vers la nouvelle communauté, en signe d'allégeance et de conversion. Le Coran manifeste une grande méfiance à l'égard des nomades, ces éternels migrants sans domicile fixe qui déclaraient leur allégeance à Mahomet et, par la suite, retournaient dans le désert (*ta'rib*), échappant ainsi à son contrôle, dans un moment critique où la nouvelle communauté avait besoin de guerriers pour se défendre et s'étendre (9:97; 9:90, 99, 101, 120 et 49:14).

Les immigrés avaient tout abandonné derrière eux et ils étaient appelés à rompre tout lien avec les mécréants, y compris les liens familiaux (9:23). Ils se trouvaient dans le dénuement total. Ils devaient alors être pris en charge par les autres membres de la communauté. Le Coran incite les riches à les aider (24:22). L'accord établi par Mahomet, entre les immigrés, les *Ansar* (ceux qui leur portèrent secours) et les juifs vivant à Médine, affirme que ces trois groupes constituent une seule communauté¹. Le Coran consacre une part du butin de guerre aux immigrés et il les place même avant les résidants (59:8-10). Il établit une fraternité entre les croyants (49:10; 3:103; 9:11) impliquant des droits successoraux², droits réservés par la suite aux parentés (33:6).

Les juristes musulmans classiques estiment que la migration vers la *Terre d'islam* continuera tant que persistera la division entre la *Terre d'islam* et la *Terre de mécréance*. Ils invoquent une parole de Mahomet qui aurait dit: "La migration vers la communauté musulmane ne prend pas fin tant que les mécréants sont combattus"³. Tout musulman qui se trouve en *Terre de mécréance* doit émigrer vers la *Terre d'islam*. Il ne peut y rester que s'il est en mesure de vivre selon les normes religieuses musulmanes ou s'il n'est pas en mesure d'émigrer pour cause de maladie, de faiblesse ou de contrainte⁴. Ibn-Qudamah (d. 1223) écrit que même si un musulman peut accomplir ses devoirs religieux, en *Terre de mécréance*, il est préférable qu'il émigre vers la *Terre d'islam* pour pouvoir faire le *jihad* contre les mécréants et agrandir le nombre des musulmans⁵. Et si les musulmans vivant en *Terre de mécréance* doivent émigrer vers la *Terre d'islam*, à plus forte raison les juristes musulmans classiques voient-ils d'un mauvais œil la migration des musulmans de la *Terre d'islam* vers la *Terre de mécréance*. Ils ne s'en occupent d'ailleurs que très peu⁶. Aussi Al-Jurjani (d. 1413) définit-il la migration comme "le fait de mettre un terme à son séjour parmi les mécréants et d'intégrer la *Terre d'islam*"⁷. C'est le seul sens de la *migration* admis par les juristes classiques.

¹ Hamidullah: *Al-watha'iq al-siyasiyyah*, p. 59.

² Ce qui nous rappelle la communauté qui existait entre les premiers chrétiens (Actes des apôtres 4:32-34).

³ Al-Nasa'i, récits 4102 et 4103.

⁴ Al-Shafi'i: *Kitab al-um*, vol. 4, p. 169-170.

⁵ Ibn-Qudamah: *Al-mughni*, vol. 10, p. 514-515.

⁶ Voir Khadduri: *War and peace*, p. 170-174.

⁷ Al-Jurjani: *Al-ta'rifat*, p. 257.

S'appuyant sur l'autorité de Malik (d. 795), Ibn-Rushd (d. 1126), imam de la Mosquée de Cordoue et grand-père d'Averroès, affirme que l'obligation de migration est maintenue jusqu'au jour de la résurrection. Il cite les versets 4:97-98 et 8:72 et le récit de Mahomet: "Je suis quitte de tout musulman qui séjourne parmi les polythéistes". Le converti à l'islam dans un pays mécréant doit émigrer vers la *Terre d'islam* pour que les normes musulmanes lui soient appliquées. À plus forte raison, le musulman ne peut se rendre en *Terre de mécréance*, car les lois mécréantes lui seront appliquées. Il ne peut s'y rendre que s'il cherche à racheter un musulman tombé en captivité. S'il y va volontairement pour une autre raison, il ne peut presider la prière et son témoignage est rejeté. Ibn-Rushd demande à l'autorité musulmane d'installer sur les routes des contrôles afin que personne ne puisse se rendre dans ce genre de pays, notamment s'il transporte ce qui est interdit et qui pourrait renforcer les mécréants dans leurs guerres contre les musulmans. Dieu, dit-il, a fixé à chacun une destinée à laquelle il parviendra et les richesses qu'il obtiendra¹.

En application de cette doctrine de la migration, les musulmans ont quitté les pays qui ont été reconquis par les chrétiens. Ainsi, en 1091, la reconquête chrétienne de la Sicile fut achevée après une occupation musulmane d'un peu plus de 270 années. Un grand nombre de musulmans quittèrent l'île pour se réfugier de l'autre côté de la Méditerranée. L'Imam Al-Mazari, originaire de Mazara en Sicile, (d. 1141, en Afrique du Nord) répondant à des musulmans vivant en Sicile leur rappela l'interdiction de séjourner en *Terre de mécréance*. Cette règle, cependant, connaît des exceptions:

- Le séjour dans un pays ennemi pour une raison impérieuse.
- Le séjour volontaire mais en ignorant que le séjour est interdit.
- Le séjour en territoire ennemi en espérant l'arracher d'entre les mains des occupants et le restituer aux musulmans, ou parvenir à mettre les infidèles sur la bonne voie, ou, du moins, à les détourner d'une hérésie quelconque².

Avec la capitulation de Tolède en 1085, la grande majorité des musulmans quittèrent la ville. Ceux qui y sont restés pouvaient garder leur mode de vie, leurs propriétés, leurs lieux habituels de résidence, ainsi que leur régime fiscal et leur liberté de culte contre le paiement d'un tribut³. Ces musulmans étaient méprisés par ceux qui avaient émigré et par ceux qui n'avaient pas été conquis. Ils les appelaient *Ahl al-dajn*, ou *Mudajjan* - et en espagnol *Mudéjar* - mots utilisés pour qualifier les animaux apprivoisés ou domestiqués, par opposition aux animaux sauvages ou libres. Nombre de musulmans se convertirent au christianisme mais continuèrent de vivre secrètement leur foi, s'exposant à la fureur de l'Inquisition. Ils furent appelés les Morisques. La tolérance des rois chrétiens d'Espagne à l'égard de leurs sujets, tant juifs que musulmans, ne devait pas durer. Après avoir décidé d'expulser

¹ Ibn-Rushd: Kitab al-muqaddimat, p. 611-613.

² Texte arabe et traduction de la fatwa d'Al-Mazari, in: Turki: Consultation juridique, p. 697-704.

³ Quesada: La population mudéjare, p. 134.

les juifs en 1492, ils décidèrent d'expulser aussi les musulmans, expulsion qui fut achevée dans toute l'Espagne au cours de l'année 1610¹.

Les Morisques, sous le pouvoir chrétien, cachaient leur religion, en recourant à la dissimulation prévue par le Coran (3:28 et 16:106) et dont nous avons parlé plus haut². Légitimant une telle attitude, une *fatwa* du mufti Ahmad Ibn Jumayra, datée du début de décembre 1504, donnait aux Morisques des consignes précises pour s'adapter au milieu qui leur était hostile. Ainsi, si les chrétiens les obligeaient à injurier le Prophète, ils devaient prononcer son nom comme Hamed, à la manière des chrétiens et penser, non à l'envoyé de Dieu, mais à Satan ou à une personne juive du nom de Muhammad. S'ils étaient forcés de se rendre à l'église, à l'heure de la prière musulmane, ils étaient dispensés de celle-ci, et le culte leur serait compté comme s'ils avaient accompli la prescription coranique, tournés vers la Mecque. S'ils étaient empêchés de faire la prière le jour, ils devaient la faire la nuit. L'ablution rituelle pouvait également être remplacée. Suivant les circonstances, ils se plongeaient dans la mer, ou frottaient le corps avec une substance propre, terre ou bois. S'ils étaient obligés de boire du vin ou de manger du porc, ils pouvaient le faire, mais en sachant que c'était un acte impur et à condition de le condamner mentalement. S'ils étaient forcés de renier leur foi, ils devaient essayer d'être évasifs, et si on les pressait, ils devaient intérieurement nier ce qu'on les obligeait à dire³.

La *fatwa* précédente concernerait les musulmans qui ne pouvaient pas émigrer de leur pays⁴. Quant à ceux qui le pouvaient, Al-Wansharisi (d. 1508) est d'avis, dans deux *fatwas* datant de 1484 et 1495, qu'ils ne devaient pas rester⁵. Il estime que la migration de la *Terre de mécréance* vers la *Terre d'islam* reste un devoir jusqu'au jour de la résurrection. Seul est dispensé de la migration celui qui ne peut l'accomplir pour raison de paralysie, de captivité, de maladie grave ou de grande faiblesse. Celui-ci doit cependant garder l'intention d'émigrer dès qu'il le pourra. Celui qui refuse d'émigrer quitte la communauté⁶ et approuve la supériorité de la mécréance sur l'islam. Il ne pourra accomplir ni la prière sans que les mécréants se moquent de lui - ce qui est condamné par le Coran (5:58), ni le devoir de l'aumône légale due à l'imam - qui est un élément important de l'islam, ni le devoir du jeûne du Ramadan, ni le pèlerinage à la Mecque, ni le *jihad*. Ce séjour en *Terre de mécréance* est contraire à la parole de Mahomet qui dit: "Le musulman ne doit pas s'avilir"; "La main supérieure est meilleure que la main inférieure". Un tel séjour expose les musulmans, notamment les petits, les incapables et les femmes, à la perversion en matière de religion. D'autre part, les descendants des musulmans risquent, en restant parmi les mécréants, d'être détournés par les non-musulmans de leur religion par le mariage et de copier leurs habitudes, leurs habits, leurs mauvaises coutumes et leur

¹ Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, p. 313 et 333.

² Voir Partie III, chap. VI.III.

³ Cardaillac: Morisques et chrétiens, p. 88-90; Sabbagh: La religion des Moriscos entre deux *fatwas*, p. 49-53.

⁴ Sabbagh: La religion des Moriscos entre deux *fatwas*, p. 53.

⁵ Al-Wansharisi: *Al-mi'yar al-mu'rib*, vol. 2, p. 133-134 et vol. 10, p. 107-109.

⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 119-133.

langue. Or, si l'on perd la langue arabe, on perd le culte qui lui est lié. Enfin, les musulmans ne peuvent pas se fier aux mécréants qui peuvent trouver des prétextes pour les accabler de taxes et manquer à leurs engagements¹.

III. Frontière religieuse actuelle

Aujourd'hui, le critère national a pris le pas sur le critère religieux. Après avoir subi la colonisation, le monde musulman, notamment avec la fin de l'empire ottoman et la suppression du califat en 1924, s'est divisé en États nations, souvent en guerre entre eux, avec un minimum de liens religieux comme par exemple l'*Organisation de la Conférence islamique* qui joue au pompier sans trop d'effets. Ces États font désormais partie de l'ONU. Nous sommes actuellement face à une nouvelle donne géopolitique à laquelle les auteurs musulmans contemporains essaient d'adapter l'ancienne division entre *Terre d'islam* et *Terre de guerre*.

Abu-Zahrah (d. 1974) affirme que le monde actuel est uni par une seule organisation (l'ONU) dont les membres se sont engagés à respecter les lois. Le Coran exige dans ce cas le respect de tous les engagements (17:34). De ce fait, les pays membres de cette organisation mondiale ne sauraient être considérés comme *Terre de guerre* mais *Terre de traité* (*Dar 'ahd*)².

Mawlawi écrit que la *Terre d'islam* est le pays où les normes musulmanes sont intégralement appliquées. Il faudrait donc conclure que la plupart des pays musulmans ne peuvent plus être considérés comme *Terre d'islam*, car suffit-il qu'un pays applique le droit musulman de la famille pour qu'il soit considéré comme musulman? Et s'il ne le fait pas, comme la Turquie, est-ce qu'il sera considéré comme un pays non-musulman? Doit-on prendre comme critère l'exercice des cultes religieux musulmans? Dans ce cas, que dire de certains pays non-musulmans où les musulmans pratiquent leurs cultes plus librement que dans les pays musulmans? Ces pays ne sont pas musulmans mais il y a peu de différences avec les pays musulmans qui n'appliquent pas les lois musulmanes et ne font que permettre les cultes. Mawlawi est d'avis que les pays non-musulmans qui ne sont pas en guerre ou qui ont des traités avec les pays musulmans sont à considérer comme *Terre de traité* ou *Terre de mission* (*Dar da'wah*)³.

Les ouvrages juridiques arabes actuels utilisent des termes neutres, sans connotation religieuse, mais les ouvrages musulmans qualifient souvent les pays non-musulmans de *Terre de mécréance* (*Dar al-kufr*), et leurs habitants de *mécréants* (*kafir*). Des islamistes voudraient même réhabiliter les deux notions *Terre d'islam* et *Terre de guerre* et revenir à la guerre sainte⁴. Ainsi, l'article 2 du Modèle constitutionnel de Jarishah de 1984 énonce:

¹ Ibid., vol. 2, p. 137-141.

² Abu-Zahrah: *Al-'ilaqat al-duwaliyyah fil-islam*, p. 57. Voir dans le même sens Al-Zuhayli: *Athar al-harb*, p. 108-109 et 195-196.

³ Mawlawi: *Al-usus al-shar'iyyah*, p. 98-104.

⁴ Nous nous basons ici sur les différents modèles constitutionnels établis par des islamistes. D'après leurs auteurs, ces modèles constitutionnels sont censés remplacer les constitutions arabomusulmanes actuelles d'inspiration occidentale. Le lecteur trouvera une traduction intégrale de six

La Communauté musulmane constitue une seule Communauté. La meilleure entité parmi celles qui la composent est la plus pieuse; toutes les barrières - frontières, nationalités (*qawmiyyat*) et esprits de clan (*'asabiyyat*) - sont caduques¹.

Le Modèle constitutionnel du Conseil islamique de l'Europe de 1983² affirme que l'État, censé adopter ce modèle, est "une partie du monde musulman et les musulmans qui s'y trouvent sont une partie de la Communauté musulmane" (article 2). Il ajoute que "l'unité de la Communauté musulmane est un des buts qu'il incombe à l'État de poursuivre par tous les moyens possibles" (article 72).

Mahomet envoya, avec ses adeptes, partis se mettre à l'abri en Abyssinie, une lettre demandant au roi de ce pays de devenir musulman. Appeler à l'islam reste un souci permanent du musulman. Le Modèle constitutionnel du Conseil islamique de l'Europe de 1983 dit: "La société et l'État ont pour bases les fondements suivants: [...] accomplir l'obligation de transmettre le message coranique et d'inviter à embrasser l'islam" (article 3). Le Modèle constitutionnel du Parti de la libération de 1952 statue que "l'appel à l'islam est la tâche principale de l'État" (article 10)³. Ceci reste, cependant, à sens unique puisque toute conversion du musulman à une autre religion est passible de la peine de mort. D'autre part, on n'exclut pas le *jihad* pour étendre le pouvoir de l'islam. Le Modèle du Parti de la libération stipule: "Le *jihad* est un devoir pour les musulmans" (article 90). Le commentaire précise qu'il faut commencer par appeler les mécréants à la foi musulmane. S'ils refusent d'y adhérer, il faut les combattre. Il interdit les traités de neutralité absolue ainsi que les traités de délimitation permanente des frontières parce qu'ils signifieraient la non-transmission de la foi musulmane et l'arrêt du *jihad*⁴.

IV. Frontière religieuse et migration actuelle

La colonisation des pays musulmans par les Occidentaux a posé les mêmes problèmes qu'après la reconquête de la Péninsule Ibérique. Fallait-il considérer les pays musulmans occupés par des forces étrangères comme *Terre de mécréance*? Si tel était le cas, fallait-il en émigrer et aller dans un pays musulman? Al-Wazani (d. 1923), mufti de Fès, rapporte une *fatwa*, attribuée au juge Mawlay 'Abd-al-Hadi, interdisant à un musulman de rester sous la protection du mécréant alors qu'il a la possibilité d'aller dans un autre pays.

Selon cette *fatwa*, celui qui fréquente les maisons des mécréants perd sa foi et sa vie d'ici-bas et désobéit à son Maître car, à l'unanimité, l'école malikite interdit au musulman de conclure la paix avec le mécréant sauf si on y est contraint. Son témoignage est récusé et il ne peut présider la prière. Plus grave encore est la situation de celui qui fait commerce avec les mécréants. Vient ensuite, en gravité, celui qui, en plus du commerce avec eux, leur donne des informations contre les musul-

modèles constitutionnels musulmans in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, annexes 12-17, p. 522-569.

¹ Texte de ce modèle in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 566-569.

² Ibid., p. 557-565.

³ Ibid., p. 528-540.

⁴ Ibid., p. 452-453.

mans; celui-ci doit être considéré comme espion et condamné à mort. Le pire de tous est celui qui se rend chez eux et leur indique la voie pour occuper les musulmans: "Aimer le mécréant et souhaiter sa domination sur les musulmans est signe de mécréance; ceci constitue une apostasie"¹.

Al-Wazani rapporte aussi la *fatwa* d'Abu-al-'Abbas Ibn-Zaki concernant le musulman:

- qui se maintient dans son pays occupé par les chrétiens et les combat;
- qui, après conclusion de la paix, reste dans le pays, estimant que sa présence est temporaire sans être contraint de payer un tribut et, en cas de contrainte, s'évade vers le pays de l'islam;
- qui a l'intention d'habiter dans son pays et de payer le tribut aux chrétiens.

La *fatwa* dit que le premier met à profit sa religion; la poussière de ses pieds est une bénédiction. Le deuxième a commis un acte odieux (*makruh*). Mais s'il met à exécution son intention de fuir en cas de contrainte, il sera sauvé si Dieu le veut. Le troisième est le pire; il a perdu sa foi et sa vie ici-bas; il mérite le châtiment suprême. Et s'il espionne contre les musulmans, il mérite la peine de mort. S'il porte les armes avec les chrétiens, il sera traité comme les chrétiens: on peut le tuer et prendre ses biens. Les étudiants et les muezzins qui restent sous le pouvoir des chrétiens sont des étudiants et des muezzins de malheur: leur témoignage n'est pas accepté et ils ne peuvent pas présider la prière. Ils doivent se repentir lorsqu'ils quittent ces pays dominés par les mécréants².

Al-Wazani affirme, comme l'avaient fait les juristes musulmans classiques, que la migration de la *Terre de mécréance* vers la *Terre d'islam* est maintenue jusqu'au jour de la résurrection. Il en est de même d'un pays où règnent le mal et l'injustice. Si l'on ne trouve pas un pays juste, il faut choisir le pays le moins mauvais. Aucun musulman ne peut être dispensé d'émigrer de son pays occupé par les mécréants, à moins d'être dans l'impossibilité de le faire pour cause de maladie ou de faiblesse extrême, tout en gardant l'intention de quitter ce pays dès que possible³.

Au début de la colonisation occidentale, certains juristes et leaders musulmans ont appliqué la règle musulmane de la migration. Un nombre non négligeable de musulmans a ainsi émigré d'Afrique du Nord pour la Turquie. En 1920, une grande vague de migration a eu lieu de l'Inde vers l'Afghanistan, après que la première ait été déclarée *Terre de mécréance*. Cette migration s'est avérée catastrophique pour ces émigrants qui devaient, par la suite, revenir en Inde démunis et frustrés. Des centaines parmi eux sont morts en quittant l'Inde, puis au retour⁴.

La majorité des musulmans fut cependant obligée de rester et ils durent, ainsi que leurs chefs et leurs enseignants, s'adapter à une nouvelle réalité, et ce d'autant plus

¹ Al-Wazani: *Al-nawazil al-sughra*, vol. I, p. 418.

² Ibid., vol. I, p. 419.

³ Ibid., vol. I, p. 446. Concernant l'occupation française de l'Algérie, voir les fatwas sollicitées par l'Émir 'Abd-al-Qadir et son opinion à ce sujet in: 'Abd-al-Qadir: *Tuhfat al-za'ir*, p. 316-329, 384-393, 411-422 et 471-480. Sur l'Inde et l'Algérie, voir Peters: *Dar al-harb*, p. 579-587.

⁴ Masud: *The obligation to migrate*, p. 40-41. Voir les fatwas concernant l'Inde in: Hunter: *The Indian Muslims*, p. 185-187.

que les régimes coloniaux furent, en règle générale et dans leur propre intérêt, tolérants en matière religieuse. Ils permirent aux musulmans de pratiquer librement leur religion, et de maintenir et d'appliquer leurs propres lois avec leurs propres tribunaux et leurs propres juges sur de nombreuses questions sociales, civiles et économiques¹.

Signalons aussi qu'avec la création du Pakistan, les musulmans indiens se trouvaient devant un choix délicat, rester en Inde ou aller au Pakistan. Mawlana Abul-Kalam Azad avait déclaré dès 1942 au Congrès national indien: "Je suis fier d'être indien. Je fais partie intégrante de cette nation unie et indivisible [...]. Je ne dois jamais renoncer à ce droit". Après l'indépendance, Azad avait été Ministre de l'éducation nationale du gouvernement indien. S'adressant alors à des universitaires musulmans, il leur avait dit que s'ils rêvaient de vivre à *Médine*, le mieux était de rejoindre le Pakistan, mais que s'ils choisissaient de vivre en Inde ils devraient accepter la situation de la *Mecque*, c'est-à-dire d'être une communauté minoritaire².

Aujourd'hui, avec la fin de la colonisation, s'est posé le problème inverse, celui de l'émigration des musulmans vers les pays non-musulmans qui les colonisaient auparavant. Certains de ces musulmans ont même acquis la nationalité de ces pays. Il y a aussi le problème des citoyens des pays non-musulmans convertis à l'islam et celui des minorités musulmanes autochtones qui vivent dans des pays à majorité non-musulmane comme c'est le cas dans les Balkans, en Israël ou aux États-Unis. Faut-il demander à tous ces musulmans de quitter les pays non-musulmans et d'immigrer dans les pays musulmans? Dans quelle mesure les normes musulmanes doivent-elles être maintenues dans un monde qui a échangé la frontière religieuse contre une frontière nationale?

Des minorités musulmanes dans des pays à majorité non-musulmane ont obtenu l'indépendance politique, et d'autres réclament ou risquent de réclamer dans un proche avenir une telle indépendance. En attendant ce jour, on constate chez les auteurs musulmans différentes tendances qui se réfèrent à l'enseignement musulman classique.

Il y a des groupes musulmans extrémistes qui considèrent leurs propres pays musulmans comme *Terre de mécréance*, du fait que ces pays n'appliquent pas le droit musulman dans son intégralité. Pour eux, tout pays qui n'est pas régi par le droit musulman est une *Terre de mécréance*. Pour cette raison, ils préconisent d'en émigrer, de se retirer dans les montagnes et de préparer la conquête de ce pays comme l'avait fait Mahomet avec la Mecque. C'est d'ailleurs le nom donné par la police égyptienne à l'un de ces groupes: *Al-takfir wal-hijrah* (anathème et migration). Le vrai nom de ce groupe est *Al-jama'ah al-islamiyyah* (le groupe musulman), ce qui signifie que les autres ne seraient pas des musulmans. Il est responsable de divers attentats en Égypte. Il a son idéologue en la personne de Sayyid Qutb, pendu par le Président Jamal 'Abd-al-Nasir en 1966. Celui-ci précise dans son commentaire du verset 8:72 que la migration était exigée du musulman jusqu'au jour de la conquête de la Mecque. Lorsque l'Arabie a été entièrement soumise à l'islam, le musulman

¹ Lewis: La situation des populations musulmanes, p. 29-30.

² Levrat: Une expérience de dialogue, p. 136-137.

n'avait plus à émigrer, puisqu'il se trouvait désormais en *Terre d'islam*. Aujourd'hui, cependant, la *Terre d'islam* est revenue à la *jahiliyyah* (situation pré-islamique) et le pouvoir n'est plus celui de Dieu mais celui du *Taghout* (le tyran, le diable). Il s'agit d'une nouvelle étape pour l'islam et d'une réhabilitation de la division *Terre d'islam* / *Terre d'émigration*. Cette étape durera jusqu'à ce que l'islam s'étende de nouveau et qu'il n'y ait plus lieu à migration¹.

Il y a aussi un courant qui voudrait que les pays musulmans ouvrent leurs frontières à la migration de tous les musulmans vivant dans les pays non-musulmans. Le Modèle constitutionnel de Jarishah de 1984 stipule que le chef de l'État "ouvre la porte de la migration des croyants vers la *Terre d'islam*" (article 19). Le Modèle constitutionnel du Conseil islamique de l'Europe de 1983² accorde, à tout musulman, le droit d'accéder à la citoyenneté d'un État musulman (article 14). La 2^e Déclaration musulmane des droits de l'homme, publiée par ce Conseil en 1981³, affirme dans son article 23(c):

La Terre d'islam (*Dar al-islam*) est une. C'est la patrie de tout musulman: nul n'est autorisé à y mettre des entraves à ses déplacements par l'érection de barrières géographiques ou de frontières politiques. Tout pays musulman a le devoir d'accueillir tout musulman qui y immigré ou vient à y entrer, comme un frère accueille son frère: "Ceux qui s'étaient établis avant eux en cette demeure et dans la foi aiment ceux qui émigrent vers eux. Ils ne trouvent dans leur cœur aucune envie pour ce qui a été donné à ces immigrés. Ils les préfèrent à eux-mêmes, malgré leur pauvreté. Ceux qui se gardent contre leur propre avidité, ceux-là sont les bienheureux" (59:9).

S'attardant sur le devoir coranique d'immigrer, Al-Qalqili, Mufti général de la Jordanie, explique que ce devoir était prescrit pour deux raisons:

- les musulmans ne pouvaient garder leur foi en la Mecque avant sa conquête;
- la communauté musulmane avait besoin d'hommes pour participer à l'effort de guerre contre ses ennemis.

D'après lui, l'émigration reste un devoir pour le musulman lorsque ces deux conditions sont remplies. C'est le cas du musulman qui, parti en Amérique ou dans d'autres pays où il ne peut pratiquer sa religion, est exposé à la perversion et risque d'avoir des enfants ne connaissant pas leur religion et, après sa mort, de n'avoir personne qui prie pour lui. Ce musulman met au monde des enfants qui abandonnent leur religion et qui parfois combattent contre leur nation et contre la religion de leurs ancêtres. Il en est de même du musulman dont la patrie a besoin pour participer au combat. Dans ces deux cas, ce musulman n'a pas le droit d'aller dans ces pays, et s'il s'y trouve, il doit en émigrer. Al-Qalqili ajoute que si quelqu'un est contraint de quitter son pays, il doit choisir un pays où se trouve une communauté musulmane s'entraînant pour maintenir l'identité musulmane. Ceux qui émigrent de

¹ Qutb: Fi dhilal al-Qur'an, vol. III, p. 1560.

² Texte de ce modèle in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 557-565.

³ Ibid., p. 486-496.

leurs pays vers des contrées où ils perdent leur foi et mettent au monde des enfants mécréants, commettent un grand péché. Ce sont des gens qui préfèrent la vie d'ici-bas à la vie ultérieure¹.

Le Guide du musulman à l'étranger, publié par une maison d'édition chi'ite libanaise en 1990, rappelle l'interdiction de principe d'aller en *Terre de mécréance*. Il cite les versets coraniques à ce sujet ainsi qu'un récit de l'Imam Al-Sadiq (d. 765) selon lequel les grands péchés sont au nombre de sept: l'homicide volontaire, la fausse accusation d'adultère, la fuite du combat, le retour au nomadisme après la migration, le fait de manger injustement le bien de l'orphelin, l'acceptation de l'usure et tout ce qui est puni de l'enfer par Allah². Le retour au nomadisme se réfère aux bédouins convertis à l'islam, du temps de Mahomet, qui revenaient dans le désert, perdaient leurs attaches avec la communauté musulmane et refusaient de participer à ses guerres.

Cet ouvrage dit que le musulman doit toujours sentir une barrière entre lui et la société mécréante impure. Il cite, à cet effet, le verset coranique: "Les polythéistes ne sont qu'impureté" (9:28). Cette barrière doit l'empêcher de se fondre dans cette société. Il doit avoir le sentiment qu'il se trouve dans une société qui n'est pas la société juste qui est la sienne et que sa présence, dans cette société mécréante, est exceptionnelle et dictée par la nécessité dont il doit autant que possible s'affranchir: "Car qu'y a-t-il pour un musulman de pire que de perdre la vie éternelle pour un plaisir temporaire ou un intérêt passager?"³

L'ouvrage se défend cependant de vouloir couper le musulman du reste du monde; il ne cherche qu'à le vacciner contre les défauts des pays mécréants. Le musulman a le choix entre l'abandon de la *Terre de mécréance* ou le vaccin spirituel. Le but de l'ouvrage est donc d'aider le musulman à garder son identité et sa pureté dans les pays étrangers⁴. Il établit alors les principes suivants:

- Il est interdit au musulman d'aller en *Terre de mécréance* s'il y a le risque de porter atteinte à la religion, quel que soit l'objectif du voyage: tourisme, études, commerce ou séjour permanent. On entend par atteinte à la religion tout péché, petit ou grand: raser la barbe, serrer la main à une femme étrangère, abandonner la prière et le jeûne, manger de la nourriture impure, consommer de l'alcool, etc.
- Si le risque de l'atteinte à la religion concerne uniquement la femme et les enfants, le musulman ne doit pas les prendre avec lui. De ce fait, le guide ne parle que des devoirs du musulman et non pas de la musulmane.
- Si le musulman est contraint de voyager en *Terre de mécréance* pour se soigner ou pour d'autres raisons importantes tout en risquant de porter atteinte à sa religion, ce voyage n'est permis que dans les limites du nécessaire.
- Dans tous les cas, il est préférable de ne pas vivre en compagnie des pécheurs ou de ceux qui sont dans l'erreur, à moins d'une raison valable. Celui qui vit

¹ Al-Qalqili: Al-fatawa al-urduniyyah, p. 7-12.

² Dalil al-muslim, p. 15-20.

³ Ibid., p. 29.

⁴ Ibid., p. 32-33.

parmi les pécheurs subit les malédictions qui les frappent. Celui qui vit dans une société de musulmans bénéficie des bénédictions qui retombent sur eux¹.

Quant à ceux qui sont contraints d'aller en *Terre de mécréance*, ils doivent se conformer aux normes musulmanes, normes largement développées par ce guide. Mentionnons-en certaines:

- Accomplir les prières quotidiennes. Ne pas manger de la nourriture impure, ne pas boire l'alcool et ne pas s'asseoir à une table où on consomme de l'alcool. Ne pas se diriger vers la Mecque en accomplissant les besoins naturels du fait que les toilettes en Occident ne respectent pas cette norme.
- Ne pas toucher une femme étrangère. Le mariage avec une femme païenne ou ayant quitté l'islam est interdit. Le mariage avec une juive ou chrétienne doit être de préférence temporaire. Si la femme est vierge, il faut demander l'autorisation de son père. En cas de divorce, il est interdit de laisser les enfants à la femme. Sauf en cas de nécessité, la femme doit se faire soigner par un médecin femme ou une infirmière, et l'homme par un médecin homme ou un infirmier quand le soin implique les attouchements ou le regard de la partie honteuse (*'awrah*).
- Ne pas enterrer un musulman dans le cimetière des mécréants sauf en cas de nécessité lorsqu'il n'est pas possible de ramener le corps dans un pays musulman.
- Il est permis de travailler dans un supermarché à condition de ne pas être chargé de vendre du porc ou de l'alcool. Il est interdit de vendre ou d'acheter des billets de loterie ou des instruments de musique².
- Pour les étudiants en médecine: éviter de se mêler aux femmes, et si c'est impossible, éviter de se laisser influencer. Ne pas toucher le corps de la femme et ne regarder sa partie honteuse que si cela entre dans le cadre des soins administrés. Ne pas visualiser un dessin du corps humain avec concupiscence. Ne pas s'exercer sur un cadavre musulman, sauf si la vie d'un musulman en dépend et lorsqu'il n'existe pas de cadavre non-musulman³.
- Se soucier de convertir les mécréants à l'islam. Ceci est une manière de racheter sa faute d'avoir quitté la *Terre d'islam*⁴.

La revue de la *Commission saoudienne de fatwa* publie la *fatwa* suivante du cheikh Ibn-Baz (d. 1999):

Question: Est-il licite pour un étudiant [musulman] d'habiter avec une famille à l'étranger pour mieux apprendre la langue?

Réponse: Il est illicite pour un étudiant d'habiter avec les familles parce qu'il risque d'être contaminé par la morale des mécréants et de leurs femmes. Encore faut-il qu'un tel voyage soit licite. Il est en fait interdit de voyager en *Terre de*

¹ Ibid., p. 63-66.

² Ibid., p. 69-79 et 83-89.

³ Ibid., p. 80-83.

⁴ Ibid., p. 44.

mécréance pour y étudier, sauf en cas d'extrême nécessité et à condition que l'étudiant soit lucide et prudent [...]. Mahomet dit: "Dieu n'admet pas les actes d'un musulman s'il fréquente les polythéistes"[...]. Il dit aussi: "Je suis quitte de tout musulman qui habite parmi les polythéistes". De nombreux récits de Mahomet vont dans le même sens. De ce fait, le musulman doit éviter de voyager en *Terre de mécréance*, sauf en cas d'extrême nécessité. À moins que le voyageur soit lucide et prudent et veuille appeler autrui à se convertir à l'islam [...]. Dans ce cas, son voyage est méritoire¹.

À deux reprises, la revue susmentionnée a consacré son éditorial à mettre en garde contre l'envoi des étudiants aux cours de langues organisés en Occident, prévoyant des programmes de loisirs et le séjour auprès d'une famille mécréante. Le titre en dit long sur le contenu: "La mise en garde contre le voyage en *Terre de mécréance* et les dangers d'un tel voyage sur la religion et la morale"².

Face à l'impossibilité d'interdire aux musulmans l'émigration vers les pays mécréants, Al-Jaza'iri, prédicateur de la Mosquée du Prophète à Médine, préconise la création d'une commission de tous les pays musulmans dans le but de sauvegarder les droits des immigrés musulmans en pays non-musulmans, avec un budget auquel doivent participer tous les pays musulmans selon leur capacité. Le but de cette commission est de prendre des mesures visant à "empêcher les musulmans de se dissoudre dans les sociétés mécréantes et athées". Parmi ces mesures:

- Construire des mosquées pour y prier et apprendre leur religion.
- Fournir des imams et des livres.
- Unir les musulmans pour en créer un seul groupe qui sera rattaché exclusivement à ladite commission.
- Organiser un enseignement religieux aux immigrés.
- Créer une coopération entre les immigrés afin d'avoir une boucherie et un cimetière.
- Créer un comité de trois savants religieux dans chaque pays d'immigration dont le but est de résoudre les conflits entre les immigrés, de conclure et de dissoudre leurs mariages, de partager leur héritage en conformité avec le droit musulman afin que les immigrés évitent de s'adresser à des tribunaux non-musulmans. Ce comité doit aussi fonder une caisse d'entraide dans chaque mosquée, établir une loi économique et créer une banque de dépôt selon les normes musulmanes³.

Indiquons ici que certains musulmans vivant dans les pays musulmans réclament, pour leurs coreligionnaires vivant dans les pays non-musulmans, l'application du droit musulman en matière du droit de la famille de la même manière que les pays musulmans appliquent les droits religieux aux différentes communautés chrétiennes qui y vivent. Ahmad Salamah, professeur égyptien, écrit à cet effet:

¹ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, n° 27, 1990, p. 83-84.

² Majallat al-buhuth al-islamiyyah, n° 10, 1984, p. 7-10 et n° 16, 1986, p. 7-10.

³ Al-Jaza'iri: l'lam al-anam bi-hukm al-hijrah fil-islam, p. 726-729.

Les États non-musulmans, qui prétendent être les plus civilisés, ne réservent aux musulmans parmi leurs citoyens aucun traitement particulier dans les matières du droit de la famille, du fait qu'elles entrent dans l'*ordre public* devant lequel tous sont égaux. Dans l'islam, par contre, les non-musulmans sont soumis, dans ces matières, aux normes de leurs lois. Quelle belle équité, celle de l'islam¹.

Fouad Riad, un autre professeur égyptien, souhaite la création d'un Code musulman de la famille applicable aux musulmans vivant dans les pays non-musulmans et qui optent pour un tel code. Ce code serait inspiré entièrement du droit musulman dans son interprétation contemporaine la plus conciliable avec les principes des valeurs universelles. Le but est "de permettre la coexistence entre les membres de la communauté musulmane et les autres communautés en respectant la culture et les intérêts légitimes de cette communauté musulmane grandissante"².

L'application d'un tel code, selon le professeur en question, pourrait être limitée aux musulmans établis en Europe et dont les liens avec le pays d'origine se trouvent rompus. Mais il ne sera appliqué ni aux musulmans européens ni aux musulmans non établis en Europe dont les rapports restent étroits avec leurs pays. Ce code unifié peut éviter, en principe, les principales discriminations dont on accuse le droit musulman, à savoir la discrimination à cause du sexe et de la religion. Il devrait ainsi:

- écarter l'empêchement successoral pour disparité de culte;
- limiter la polygamie à des cas exceptionnels, comme le véritable esprit du droit musulman l'a voulu;
- limiter ou subordonner la répudiation unilatérale à des conditions qui la rapprochent du divorce, de sorte qu'elle ne méconnaisse pas les droits de la partie défenderesse.

De la sorte, ajoute le professeur égyptien, "on peut élaborer sur la base du droit musulman, un système personnel musulman qui permettra aux musulmans vivant en Occident de réaliser leur but principal qui est d'établir leur identité sans vivre en dysharmonie avec la société à laquelle ils sont appelés à s'intégrer"³.

La proposition des deux professeurs égyptiens n'est pas nouvelle. Ainsi, on lit dans le Colloque du Kuwaït relatif aux droits de l'homme en islam organisé en 1980 par la Commission internationale des juristes, l'Université du Kuwaït et l'Union des avocats arabes:

Le Colloque recommande à tous les États de respecter les droits des minorités dans l'exercice de leurs traditions culturelles et de leurs rites religieux, ainsi que le droit de se référer dans leur statut personnel à leurs croyances religieuses, comme il recommande à ces États de prodiguer le soutien nécessaire à toutes les initiatives qui encouragent cet esprit et renforcent cette orientation et cette tendance⁴.

¹ Salamah: Mabadi' al-qanun al-duwali, p. 172.

² Riad: Pour un code européen de droit musulman, p. 380.

³ Ibid., p. 381-382.

⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 500.

Le Conseil européen des fatwas et de la recherche, créé à Londres en 1997, composé actuellement de 38 membres, dont une majorité réside en Occident¹, a publié à l'issue des travaux de sa 2^e session tenue à Dublin en 1998, un communiqué final comportant une série de recommandations, réaffirmées lors de sa 3^e session tenue à Cologne en 1999. La deuxième de ces recommandations dit, sans aucune ambiguïté:

Le Conseil recommande aux musulmans résidant en Europe d'œuvrer inlassablement en vue d'obtenir des pays dans lesquels ils résident la reconnaissance de l'islam en tant que religion, ainsi que l'exercice - pour les musulmans en tant que minorité religieuse à l'instar des autres minorités religieuses - de tous leurs droits relatifs à l'organisation de leur statut personnel en matière de mariage, de divorce et d'héritage. [...]

À cet effet, le Conseil recommande aux musulmans la création d'institutions légales afin de prendre en charge l'organisation de leur statut personnel, conformément aux dispositions de la législation islamique et dans le respect des lois en vigueur².

Cette revendication est réitérée dans le communiqué final de la 14^e session tenue à Dublin en 2005³. Dans le même ordre d'idée, le Conseil dit dans une fatwa que les musulmans doivent en principe s'adresser dans leurs litiges uniquement à des juges musulmans. Mais comme il n'existe pas encore de juridiction musulmane dans les pays non-musulmans, le divorce entre musulmans prononcé par un juge non-musulman est applicable afin d'éviter les dommages et le désordre qui résulteraient de sa non-reconnaissance⁴.

Signalons ici le point de vue d'un musulman d'ex-Yougoslavie dans une thèse de doctorat présentée en Arabie saoudite. Après avoir signalé que l'acquisition par un musulman de la nationalité d'un pays non-musulman constitue une apostasie⁵, cet auteur indique qu'on ne saurait appliquer aux minorités musulmanes les normes musulmanes qui imposent la migration vers la *Terre d'islam* et interdisent la naturalisation. En effet les membres de ces minorités musulmanes ne vivent pas volontairement sous la domination non-musulmane, mais y sont contraints et acquièrent la nationalité malgré eux en vertu du *droit du sang* ou du *droit du sol*. Par conséquent, ils ne commettent aucun péché puisque la personne contrainte n'est pas coupable. Bien plus, ces musulmans peuvent être considérés comme obligés selon le droit musulman à accepter la nationalité d'un pays non-musulman puisque cette nationalité est une condition pour bénéficier des droits vitaux et des services de l'État. Mais cet auteur ajoute que ces musulmans doivent avoir présente à l'esprit l'idée qu'ils sont contraints d'acquérir cette nationalité, sans laquelle ils ne pourront pas avoir une vie digne. D'autre part, ils doivent user de tous les moyens à leur

¹ Voir le site <http://www.e-cfr.org/>

² Conseil européen des fatwas et de la recherche: Recueil de fatwas, série no 1, p. 39.

³ Voir le texte en arabe in: <http://www.e-cfr.org/article.php?sid=138>

⁴ <http://www.e-cfr.org/article.php?sid=63>

⁵ Tupuliak: Al-ahkam, p. 79-82.

disposition pour répandre l'islam et se tenir prêts lorsqu'un État musulman serait créé, à répondre à son appel et à y immigrer¹.

Cet auteur permet au musulman d'émigrer d'un pays musulman vers un pays non-musulman et d'en acquérir la nationalité dans les conditions suivantes:

- Son pays d'origine n'a pas besoin de lui.
- Ce musulman ne peut pas avoir dans son pays un bien égal à celui procuré par le pays non-musulman.
- Il ne doit pas nuire aux musulmans par son travail.
- Il ne doit pas commettre ce qui est illicite selon l'islam.
- Lui et sa famille sont en sécurité et il peut sans danger pratiquer sa religion.
- Il ne demande la nationalité du pays non-musulman que si ce pays n'accorde pas de travail aux personnes non naturalisées.
- Il a l'intention de revenir dans son pays d'origine à la première occasion.
- Il désapprouve le mal qu'il fait en acquérant cette nationalité, au moins dans son cœur.

L'auteur en question cite le verset: "Celui qui renie Dieu après avoir cru, - non pas celui qui subit une contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi - celui qui, délibérément, ouvre son cœur à l'incrédulité: la colère de Dieu est sur lui et un terrible châtement l'atteindra" (16:106). Or, dit-il, il est permis au musulman de se déclarer mécréant en cas de nécessité en vertu de la doctrine de la dissimulation. À plus forte raison ce musulman peut acquérir la nationalité étrangère pour sauvegarder sa foi, sa vie, ses biens et sa famille. Il cite aussi un récit de Mahomet qui affirme: "Les pays sont les pays de Dieu, et les croyants sont les serviteurs de Dieu. Reste partout où tu te sens bien"². Il répond aux objections que peut soulever la naturalisation du musulman:

- Le mariage du musulman naturalisé s'effectue selon le droit civil. L'auteur répond qu'un tel mariage civil n'est cependant effectué par les musulmans que pour la forme. Quant au fond, ils recourent au mariage religieux devant un imam ou un personnel religieux selon les normes musulmanes.
- L'héritage du musulman sera partagé selon le droit positif, contrairement au droit musulman. L'auteur répond que le musulman garde toujours le droit de prévoir dans son testament l'application du droit musulman, privant de la succession ceux qui n'y ont pas droit.
- Le musulman peut être contraint à servir dans l'armée non-musulmane, parfois contre les musulmans. L'auteur répond que le service militaire dans la plupart des pays occidentaux est volontaire et peut être échangé contre un montant d'argent. D'autre part, les minorités musulmanes en ex-Yougoslavie adhéraient à l'armée pour apprendre le maniement des armes. La plupart de ceux qui fai-

¹ Ibid., p. 82-86.

² Ibid., p. 86-88.

saient partie de l'armée yougoslave se sont évadés pour ne pas participer à la guerre contre les musulmans.

- Le musulman peut être soumis à des lois positives contraires au droit musulman. L'auteur répond que ceci est aussi le cas dans les pays dits musulmans qui appliquent le droit positif. Le musulman naturalisé qui est soumis au droit positif a le bénéfice de l'excuse de la contrainte.
- Les enfants musulmans sont éduqués selon les programmes basés sur la mécréance sans lien avec l'islam. L'auteur répond que les pays non-musulmans permettent aux musulmans d'éduquer leurs enfants dans des écoles et des centres musulmans¹.

V. Naturalisation des musulmans

Malgré l'opposition de la doctrine musulmane, l'émigration des musulmans vers les pays occidentaux est un phénomène inéluctable que les pays musulmans ne sauraient empêcher, sauf à assurer à leurs ressortissants une sécurité matérielle et une liberté intellectuelle satisfaisantes. Ce qui est loin d'être le cas aujourd'hui. Et le problème aujourd'hui n'est pas d'empêcher les musulmans d'émigrer, mais plutôt de ne pas les perdre définitivement, notamment à travers la naturalisation.

Un ouvrage en arabe, paru à Paris en 1988 et réédité en 1993, est consacré à la naturalisation. Le titre de cet ouvrage en dit long: "Le changement de nationalité est une apostasie et une trahison". Son auteur, très probablement un Algérien, estime que le musulman qui opte pour la nationalité d'un pays non-musulman est un apostat du fait qu'il a commis un acte interdit par le Coran et la Tradition de Mahomet. Ce musulman doit donc renoncer à cette nationalité pour que Dieu lui pardonne ce péché. Celui qui reste dans sa nouvelle nationalité et meurt aura comme sort l'enfer².

Cet auteur cite parmi les raisons qui poussent les pays occidentaux à octroyer leur nationalité aux musulmans:

- L'augmentation du petit nombre d'Occidentaux. Or, ceci réduit le nombre de musulmans.
- L'exploitation du musulman pour améliorer la situation économique des non-musulmans. Or, un musulman ne devrait jamais accepter d'être exploité par un non-musulman.
- L'attirance progressive de musulmans dans la mécréance et l'athéisme. Or, ceci est une perte pour les musulmans et un gain pour les mécréants et les athées³.

Il explique que le musulman qui obtient la nationalité d'un autre pays musulman, ne change pas de statut, puisque tous les musulmans sont des frères. Mais le musulman qui obtient la nationalité d'un pays non-musulman comme la nationalité française, anglaise, américaine, allemande ou toute autre nationalité d'un pays mécréant et athée, ce musulman devient un apostat auquel on propose le repentir pen-

¹ Ibid., p. 88-91.

² Al-Jaza'iri: Tabdil, p. 20-21.

³ Ibid., p. 21-24.

dant trois jours et trois nuits. S'il revient à sa nationalité musulmane, il est sauf. S'il refuse, il est passible de la peine de mort. L'auteur cite à cet égard le récit de Mahomet: "Celui qui change sa religion, tuez-le"; "Le sang d'une personne n'est permis que dans trois cas: l'adultère de la part d'une personne mariée, la mise à mort en application de la loi du talion, et l'apostasie qui consiste à abandonner la communauté". Par conséquent, le musulman qui acquiert la nationalité non-musulmane doit être considéré comme ayant abandonné sa religion et traité comme un apostat: sa femme musulmane sera séparée de lui, ses biens seront confisqués au profit du trésor public, et après sa mort on ne priera pas pour lui ni on ne l'entertera dans le cimetière des musulmans en vertu du verset: "Ne prie jamais pour l'un d'entre eux quand il est mort, ne t'arrête pas devant sa tombe. Ils ont été incrédules envers Dieu et son Prophète et ils sont morts pervers" (9:84)¹. L'auteur présente alors les preuves selon lesquelles le musulman naturalisé devient apostat:

- Le musulman qui se fait naturaliser pour bénéficier des droits reconnus par le pays étranger accepte l'application des lois mécréantes au lieu du droit musulman. Or, selon de nombreux versets coraniques, le musulman qui rejette le droit musulman devient apostat².
- Le musulman qui se fait naturaliser devient un allié des mécréants et des athées. De nombreux versets coraniques interdisent une telle alliance, dont ceux-ci: "Que les croyants ne prennent pas, pour alliés, des infidèles, au lieu de croyants. Quiconque le fait contredit la religion d'Allah, à moins que vous ne cherchiez à vous protéger d'eux" (3:28); "Ô vous qui avez cru! Ne prenez pas pour alliés Mon ennemi et le vôtre, leur offrant l'amitié, alors qu'ils ont nié ce qui vous est parvenu de la vérité" (60:1). En vertu de ces versets, il n'est pas permis aux musulmans de s'allier aux mécréants, sauf si on les craint, recourant ainsi à la dissimulation pour éviter le danger³.
- Le Coran interdit au musulman de séjourner parmi les non-musulmans. L'auteur cite ici les versets coraniques qui incitent à l'émigration de la *Terre de mécréance* vers la *Terre d'islam*. À plus forte raison, il est interdit au musulman d'acquérir la nationalité d'un pays non-musulman⁴.
- Le musulman qui se fait naturaliser et séjourne dans un pays mécréant expose ses enfants et sa famille à la mécréance. Il n'a plus de religion et ressemble à une plume que le vent déplace à son gré. Son objectif est seulement de remplir son ventre et de satisfaire son sexe. Ce musulman devient membre de l'armée du camp ennemi et combat ses propres frères musulmans pour satisfaire les gens dont il a obtenu la nationalité. Ainsi, le musulman rompt tout lien avec l'islam. Mahomet dit à cet égard: "Celui qui porte les armes contre nous n'est plus des nôtres"⁵.

¹ Ibid., p. 25-27.

² Ibid., p. 31-44.

³ Ibid., p. 45-76.

⁴ Ibid., p. 77-93.

⁵ Ibid., p. 105-113.

- Celui qui se fait naturaliser est un traître pour son peuple et sa patrie. Or, la trahison est interdite par le Coran. Ce musulman a quitté son pays, l'a échangé contre un pays mécréant et s'est soumis à ses lois au lieu du droit musulman¹.

L'auteur en question rapporte différentes *fatwas* d'autorités religieuses qui affirment que l'acquisition par un musulman de la nationalité d'un pays non-musulman constitue une apostasie. Ces *fatwas* ont été émises au moment de la domination coloniale française sur l'Algérie et la Tunisie. Les autorités françaises avaient alors ouvert la voie de la naturalisation des musulmans. Ceux qui acceptaient la nationalité française étaient soumis aux lois françaises. Selon cet auteur, le contenu de ces *fatwas* a une portée générale qui dépasse la période coloniale dans la mesure où elles partent de l'idée que la naturalisation implique la soumission du musulman au droit national étranger. Or, ceci constitue une apostasie pour le musulman².

Cet auteur va jusqu'à demander aux citoyens des pays non-musulmans qui se convertissent à l'islam de renoncer à leur nationalité et de quitter leur pays pour aller dans un pays musulman. Et si ces pays refusent de les accueillir, ces nouveaux musulmans peuvent leur opposer le verset: "S'ils se repentent, accomplissent la prière et acquittent l'aumône, ils deviendront vos frères en religion" (9:11). D'autre part, Dieu a garanti éternellement aux immigrés de trouver une place de sécurité: "Quiconque émigre dans le sentier d'Allah trouvera sur terre maints refuges et abondance. Quiconque sort de sa maison, émigrant vers Allah et Son messager, et que la mort atteint, sa récompense incombe à Allah" (4:100). Tout musulman est donc tenu de quitter la *Terre de mécréance*, de ne pas rester en compagnie des mécréants et des athées, et de ne pas se soumettre à leurs lois. Celui qui ne le fait pas désobéit à Dieu et à Mahomet et n'est plus musulman³. Cet auteur refuse même l'idée de la double nationalité et critique les pays musulmans qui la permettent. Il avance les arguments suivants contre la double nationalité:

- Le double national se soumet à des lois mécréantes et rejette le droit musulman. Or, ceci constitue une apostasie.
- La double nationalité relève de l'hypocrisie, interdite par le Coran: "Quand ils rencontrent ceux qui ont cru, ils disent: 'Nous croyons'; mais quand ils se trouvent seuls avec leurs diables, ils disent: nous sommes avec vous; en effet, nous ne faisons que nous moquer" (2:14). Elle relève aussi de la ruse et de la tromperie, interdites en droit musulman.
- Le double national ressemble aux mécréants. Or, Mahomet dit: "Celui qui ressemble à un groupe en fait partie"⁴.

Al-Jaza'iri, prédicateur de la Mosquée du Prophète à Médine, se penche aussi sur la question de la naturalisation. Il invoque trois *fatwas* à ce sujet:

- La *fatwa* du cheikh Hamani, Président du Conseil islamique suprême en Algérie, qui considère que l'acquisition de la nationalité d'un pays mécréant est une

¹ Ibid., p. 151-157.

² Voir ces *fatwas* in: Al-Jaza'iri: *Tabdil*, p. 175-233.

³ Ibid., p. 95-103.

⁴ Ibid., p. 137-148.

apostasie. Le naturalisé ne peut épouser une musulmane, il est privé de la succession, et il ne sera ni lavé ni enterré dans le cimetière des musulmans.

- La *fatwa* saoudienne n° 4801 de 1982 concernant un imam algérien en France qui voulait savoir s'il pouvait acquérir la nationalité française. Cette *fatwa* affirme: "Il n'est pas permis d'acquérir volontairement la nationalité d'un pays mécréant du fait que cela implique l'acceptation de ses normes, la soumission à ses lois, l'assujettissement et l'alliance avec ce pays. Or, il est clair que la France est un pays mécréant en tant que gouvernement et en tant que peuple, et tu es un musulman. Il ne t'est donc pas permis d'acquérir la nationalité française".
- La *fatwa* saoudienne n° 2393 émise une année plus tard concernant un Égyptien naturalisé canadien. Cette *fatwa* précise:
"Il n'est pas permis à un musulman d'acquérir la nationalité d'un pays dont le gouvernement est mécréant parce que cela est un moyen d'alliance avec les mécréants et une acceptation des erreurs qu'ils suivent. Quant au séjour sans obtenir la nationalité, il est en principe interdit en raison:
 - de ce que Dieu dit: "Ceux qui ont fait du tort à eux mêmes, les Anges enlèveront leurs âmes en disant: 'Où en étiez-vous?' - 'Nous étions impuissants sur terre', dirent-ils. Alors les Anges diront: 'La terre d'Allah n'était-elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer?' Voilà bien ceux dont le refuge est l'Enfer. Quelle mauvaise destination! À l'exception des impuissants: hommes, femmes et enfants, incapables de se débrouiller, et qui ne trouvent aucune voie" (4:97-98),
 - de la parole de Mahomet: "Je suis quitte de tout musulman qui habite parmi des polythéistes", et d'autres récits qui vont dans ce sens,
 - de l'unanimité parmi les musulmans selon laquelle il faut émigrer des pays polythéistes vers la *Terre d'islam* lorsque c'est possible.

Mais le savant religieux peut séjourner parmi les mécréants pour leur transmettre l'islam et les appeler à s'y convertir, à condition qu'il ne craigne pas la perversion, et qu'il y ait l'espoir de les influencer et de les guider"¹.

Commentant ces *fatwas*, Al-Jaza'iri écrit que, contrairement à la *fatwa* algérienne, les deux *fatwas* saoudiennes, tout en interdisant la naturalisation, ne considèrent pas le naturalisé comme un mécréant². Il signale qu'avec l'expansion de la laïcité, l'appartenance à une religion devient une affaire libre. On peut ainsi devenir britannique ou français sans devenir chrétien, et on peut devenir pakistanais sans devenir musulman. Par conséquent, celui qui acquiert la nationalité d'un pays non-musulman tout en gardant sa foi et en respectant les interdits religieux ne devient pas mécréant. Al-Jaza'iri ajoute que traiter d'apostats des millions de musulmans vivant dans les pays de mécréance ne résout pas leurs problèmes mais les complique, d'autant qu'il n'est pas possible de ramener tous ces musulmans vers les pays musulmans. Face à cette impossibilité, il préconise la création d'une commission de tous les pays musulmans dans le but de sauvegarder les droits des immigrants

¹ Al-Jaza'iri: *T'lām al-anām*, p. 723-725.

² *Ibid.*, p. 725.

et de les empêcher de se dissoudre dans les sociétés mécréantes et athées¹. Nous avons mentionné cette commission dans le point précédent.

Le problème de l'acquisition de la nationalité d'un État non-musulman par un musulman a été posé par le *Centre islamique de Washington* à l'*Académie islamique du fiqh* qui dépend de l'*Organisation de la Conférence islamique*. L'Académie a dû renoncer à donner une réponse à cette question en raison des divergences entre ses membres².

VI. Choix des priorités en Occident

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les musulmans réclament l'application du droit musulman comme partie de leur foi. Mais l'application intégrale de ce droit n'étant pas possible dans l'immédiat, Al-Qaradawi leur recommande d'établir des priorités dans leurs revendications.

Nous avons aussi vu plus haut que les communautés vivant en Occident réclament également l'application du droit musulman, mais elles se heurtent à l'opposition des pays hôtes qui y voient un danger à leur système juridique. Les responsables religieux musulmans se demandent alors quelle revendication doit être avancée en priorité et sur quelle norme on peut céder, temporairement, pour ne pas effaroucher les pays non-musulmans, en attendant des jours meilleurs.

Prenons la question de l'interdiction du voile dans les écoles publiques en France, sur laquelle les autorités religieuses musulmanes sont partagées.

Le cheikh de l'Azhar, Muhammad Sayyid Tantawi, a affirmé au ministre français de l'Intérieur Nicolas Sarkozy que "le voile est une obligation divine, pour la femme musulmane [...]. Aucun musulman, qu'il soit gouvernant ou gouverné, ne peut s'y opposer". Mais, poursuivit-il, cette obligation n'est valable que "si la femme vit dans un pays musulman. Si elle vit dans un pays non-musulman, comme la France, dont les responsables veulent adopter des lois opposées au voile, c'est leur droit". "Je répète: c'est leur droit et je ne peux pas m'y opposer", a-t-il insisté, affirmant, versets coraniques à l'appui, qu'une musulmane qui se conforme à la loi d'un pays non-musulman n'a pas à craindre le châtiment divin. Il a ajouté: "Je ne permettrais pas à un non-musulman d'intervenir dans les affaires musulmanes, mais, de la même façon, je ne me permettrais pas d'intervenir dans les affaires non-musulmanes"³.

Cette déclaration, qui a pleinement satisfait Sarkozy, a suscité une vive réaction en Égypte. Ceux qui étaient autour de la même table avec le cheikh Tantawi étaient très contrariés par cette déclaration, et à leur tête 'Ali Jum'ah, le Grand Mufti de la République, qui s'est aussitôt mis à réfuter ses arguments. Face à l'indignation générale, le cheikh Tantawi a dû quitter les lieux sur-le-champ. Début janvier 2004, après la prière du vendredi, une foule de fidèles s'est rassemblée devant la mosquée

¹ Ibid., p. 726-729.

² Majallat majma' al-fiqh al-islami, n° 3, partie 2, 1987, p. 1104; voir aussi p. 1103, 1113, 1119, 1129, 1149-1158 1327-1338, 1399.

³ AFP, 30 décembre 2003: <http://www.lefigaro.fr/france/20031230.FIG0181.html>.

de l'Azhar pour réclamer sa démission. Au Liban, l'influent dignitaire chi'ite Sayyid Muhammad Husayn Fadl-Allah a exigé de lui des "excuses"¹.

La position la plus remarquée est celle d'Al-Qaradawi, que nous avons cité plus haut. Celui-ci, au nom du Conseil européen des fatwas et de la recherche qu'il préside et au nom des dignitaires musulmans qui représentent 1,3 milliard de musulmans dans le monde, a écrit le 23 décembre 2003 au Président français pour dénoncer l'interdiction du voile à l'école:

Je suis très étonné et je condamne vivement le fait de contraindre la femme musulmane à bafouer sa religion et à désobéir à son Seigneur Qui dit dans Son Livre: "Qu'elles rabattent leurs mantilles sur les échancrures de leurs vêtements" (24:31), "Ô Prophète! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles" (33:59). Le port du voile est un devoir religieux de la femme musulmane qui fait l'unanimité de toutes les écoles de jurisprudence musulmane ...

Non seulement l'interdiction du port du voile constitue-t-elle une atteinte au principe de liberté, mais elle contredit également le principe d'égalité, prôné par la révolution française, principe approuvé par les lois divines, les conventions internationales et les droits de l'Homme. Une telle interdiction signifie, en effet, que la musulmane pratiquante fait l'objet de persécution et de contraintes, qu'elle est privée de ses droits à l'éducation et à l'exercice d'un emploi, tandis qu'on accorde des facilités aux non-musulmanes ou aux musulmanes non pratiquantes...

Dans les sociétés démocratiques, la majorité a le droit de légiférer comme bon lui semble. Mais la démocratie équitable est celle qui préserve les droits des minorités religieuses et ethniques et ne les opprime pas, faute de quoi les minorités seraient condamnées à disparaître au nom de la démocratie et de la loi de la majorité².

Muhammad Al-Sammak, membre du Comité national pour le dialogue islamo-chrétien, a défendu quant à lui la position du Cheikh de l'Azhar, au nom de la théorie de la pesée des intérêts et des priorités, en se référant à Al-Qaradawi lui-même³. Il ne nie pas que le foulard soit un devoir musulman pour la femme et une expression de sa foi, mais il estime que les musulmans en France doivent respecter les lois françaises décidées par la majorité pour la sauvegarde de l'unité nationale basée sur la laïcité. Si une femme musulmane s'y soumet, parce qu'elle est obligée, elle ne commet pas de péché, en vertu des versets 2:173 et 16:106. Toutefois, si elle tient à porter le voile, elle doit quitter le pays. S'obstiner à vouloir porter le voile en France risque de mettre en danger la communauté musulmane tout entière en France dans une période où elle fait l'objet d'une campagne de diffamation. Entre deux maux, il faut choisir le moindre. Il ajoute à cet argument:

¹ <http://www.st-nicolas-haguenau.com/spiritualite/spiritualite040125.htm>.

² <http://www.al-muslimah.com/forum/viewtopic.php?p=3954>.

³ <http://www.annaharonline.com/htd/DAYA040109-2.HTM>;
<http://www.magazine.com.lb/index.asp?ArrowIndex=0&Hid=&HIssueNum=2410&Category=1&DescId=3888&DescFlag=1>.

La France subit une offensive de la part des États-Unis en raison de ses prises de position concernant le Moyen-Orient, l'affaire palestinienne, la guerre en Irak, alors que les accusations frénétiques et généralisées de terrorisme fusent. Les musulmans, Arabes et Libanais, sont reconnaissants envers la France. Toute position lui portant atteinte est rejetée.

Al-Sammak ne cède pas sur le voile, mais seulement il le renvoie à un moment plus propice. Il cite à cet égard le cheikh Farhat Al-Munji, responsable des recherches à l'Azhar: "Si une femme musulmane doit se trouver dans un pays non-musulman, elle est confrontée à une situation de nécessité qui rend licite ce qui est illicite. Elle peut dans ce cas enlever son voile dans les limites les plus strictes jusqu'à ce que Dieu prévoie une situation meilleure".

On trouve des positions contrastées aussi parmi les musulmans en France. Certains voient dans le voile un sujet mobilisateur à partir duquel on peut affirmer l'identité communautaire avant de passer à d'autres revendications. Ils craignent en outre que s'ils cèdent sur ce point, le gouvernement français se sentira encouragé à s'attaquer à des acquis (abattage rituel, cimetières religieux, etc.).

Toute autre est la position des libéraux musulmans qui estiment que le voile est un signe discriminatoire à l'égard de la femme et un prélude à l'introduction d'autres exigences musulmanes. Pour ce courant, céder sur le voile ne fera qu'encourager les islamistes dans leurs revendications et risquera d'influencer non seulement la vie des femmes en France, mais aussi de celles qui vivent dans les pays musulmans. Les islamistes de ces pays pourraient alors opposer à leurs dirigeants qui refusent d'appliquer le droit musulman le fait que la France est plus respectueuse de l'islam qu'eux.

Partie V.

Table juridique analytique du Coran

Le Coran est la première source du droit musulman. Il n'est cependant pas facile de s'y retrouver, les versets normatifs étant dispersés dans de nombreux chapitres. Cette table a pour objectif de présenter un inventaire de ces normes classées par ordre thématique. À notre connaissance, aucun autre ouvrage n'a établi une telle table.

Remarques préliminaires

Contrairement au Nouveau Testament des chrétiens, le Coran, première source du droit musulman, comprend un grand nombre de normes juridiques. En cela, il ressemble à l'Ancien Testament des juifs. Toutefois, ces normes sont dispersées dans plusieurs chapitres et il n'est pas facile à un juriste non averti de les retrouver.

Cette difficulté est partiellement résolue par les concordances et l'accès à l'Internet. Un grand nombre de sites offrent des moteurs de recherches par mot tant pour la version arabe du Coran que pour les différentes traductions. Il existe aussi quelques tables analytiques du Coran, notamment en anglais. On citera ici à titre d'exemples les sites suivants:

<http://www.submission.org/quran/koran-index.html>.

<http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/quranindex.html> .

<http://www.muslim.org/islam/q-index.htm>.

En langue arabe, nous avons connaissance d'une seule table analytique sommaire sur Internet: Fihras mawdu'at al-Qur'an: <http://www.alnoor-world.com/quran/>. Il existe, par contre, trois ouvrages sur papier:

- La Beaume: Tabwib ay al-Qur'an al-karim min an-nahiyah al-mawdu'iyyah (voir la bibliographie).
- 'Abd-al-Rahim: Al-tartib al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim (voir la bibliographie).
- Muhammad: Al-fihras al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim (voir la bibliographie).

Ces tables sont générales et ne répertorient que sporadiquement les normes juridiques. De ce fait, elles sont de peu d'utilité pour les juristes. La table analytique juridique que nous établissons ici comble donc une lacune. Mais malgré notre volonté de la faire aussi large que possible, nous n'avons pas de prétention d'exhaustivité. Quelques remarques s'imposent à cet égard.

- 1) Le Coran est la première source du droit musulman. Cette source est cependant à compléter par les autres sources agréées par le Coran, notamment par la Sunnah qui est dispersée dans différents recueils. Nous nous limitons dans cette table aux seules normes prévues dans le Coran.

- 2) Le Coran comporte des normes purement juridiques et d'autres à cheval entre le droit, la religion et la morale. Une séparation nette entre les trois n'est pas toujours facile à opérer.
- 3) Le Coran utilise parfois des termes dont le sens est équivoque, donnant lieu à différentes traductions. Ceci ne facilite pas la classification des normes coraniques sous des rubriques claires. De ce fait, nous nous efforçons de donner les termes arabes entre parenthèses. Nous partons de la présomption que les termes utilisés par le Coran ont un sens propre, et ne sont pas synonymes, même s'il est difficile de rendre en français la différence entre certains termes arabes.
- 4) Certains versets énoncent clairement une norme juridique, mais les juristes musulmans sont parvenus à déduire des normes à partir de versets insoupçonnés, leur souci étant toujours de fonder leur raisonnement en priorité sur le texte coranique, exploitant le moindre indice. Nous accompagnons parfois ces versets d'explications sommaires.
- 5) Les versets du Coran ont connu différentes interprétations, selon les écoles juridiques et les courants de pensée. Nous signalons parfois de telles divergences. Mais il n'est pas possible ici d'exposer tous les courants de la pensée musulmane. Ainsi, nous avons écarté les interprétations ésotériques.
- 6) Pour pouvoir établir une table analytique exhaustive, il faudrait passer en revue les écrits des auteurs conservateurs et progressistes dans tous les domaines du droit afin de relever les versets que chacun d'eux a utilisés en faveur de ses arguments. Ceci cependant étendrait énormément une table qui se veut simple à manier.
- 7) Le Coran fut établi de façon progressive et a connu une évolution en matière juridique. De ce fait, il comporte de nombreux versets abrogés par d'autres, voire par la Sunnah (tradition de Mahomet). Les juristes musulmans ne sont cependant pas unanimes sur les versets abrogés. Pour cette raison, nous renonçons, sauf rares exceptions, à distinguer entre les versets abrogés et ceux qui les abrogent.
- 8) De nombreuses normes se trouvent répétées dans différents versets, parfois avec des différences minimales. Nous avons essayé de citer tous ces versets. Ceci fait partie de l'esprit du Coran.
- 9) Cette table n'est pas alphabétique, mais thématique. Nous classons les différents domaines sous les douze rubriques suivantes:
 - I. Vision religieuse du monde
 - II. Sources du droit musulman
 - III. Principes généraux du droit
 - IV. Pouvoir politique
 - V. Piliers de l'islam
 - VI. Droit de la famille et des successions
 - VII. Droit des contrats
 - VIII. Droit pénal

- IX. Droits fondamentaux
- X. Droits socio-économiques
- XI. Droit procédural
- XII. Relations internationales et droit de la guerre

Nous espérons que cette table aidera les lecteurs à se retrouver dans le Coran. Mais nous ne prétendons pas la perfection. Nous comptons sur leur bienveillance et acceptons avec reconnaissance toute observation susceptible d'améliorer ou d'enrichir cette table.

I. Vision religieuse du monde

1) Dieu est le maître de tout

Le ciel et la terre appartiennent à Dieu: 2:107; 3:189; 5:17; 5:18; 5:40; 5:120; 7:158; 9:116; 24:42; 25:2; 36:83; 38:10; 39:44; 42:49; 43:85; 45:27; 48:14; 57:2; 57:5; 85:9.

La royauté (*mulk*) appartient à Dieu, le vrai roi (*al-malik al-haq*): 3:36; 6:73; 20:114; 22:56; 23:116; 25:2; 25:26; 35:13; 39:6; 40:60; 59:23; 62:1; 64:1; 67:1; 114:2.

Le pouvoir, le jugement (*hukm*) appartient à Dieu: 6:57; 6:62; 12:40; 12:67; 28:70; 28:88; 40:12.

Dieu a installé l'homme comme son substitut sur terre (*khalifah*): 2:30; 6:133; 6:165; 7:69; 7:74; 7:129; 10:14; 10:73; 11:57; 24:55; 27:62; 35:39; 38:26; 57:7.

Dieu met tout ce qui est sur terre et dans le ciel au service de l'homme: 2:29; 14:32-33; 16:12-16; 22:65; 31:20; 43:12-13; 45:12-13.

2) Unité initiale de l'humanité soumise à la loi de Dieu

L'humanité est née d'un seul être et formait au début une seule communauté religieuse (*ummah wahidah*) avant de se diviser: 2:213; 2:253; 3:19; 10:19; 42:13-14.

- en différentes langues (*alsinah*) et couleurs (*alwan*): 30:22; 35:28.
- en différentes nations (*shu'ub*) et différentes tribus (*qaba'il*) pour qu'elles se connaissent entre elles: 49:13.

Chaque nation (*ummah*) a eu son propre messenger porteur de la loi divine: 10:47; 10:74; 16:36.

Certains messagers sont mentionnés dans le Coran, d'autres ne le sont pas: 4:164; 40:78.

Chaque messenger est envoyé dans la langue de sa nation: 14:4.

Leur message est authentifié par des miracles: 7:104-108; 11:96-97; 3:49-50.

Il faut croire à tous les prophètes et les messagers envoyés par Dieu: 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

On ne peut être sélectif: croire à une partie du message divin et laisser le reste: 2:85; 4:50; 11:12; 13:36.

Les nations qui ont précédé l'islam ont falsifié leurs lois révélées: 2:75; 2:79; 2:174; 3:78; 5:13-15; 6:91; 7:162.

Allah aurait pu les réunir à nouveau mais il ne l'a pas voulu: 2:213; 5:48; 10:19; 11:118; 16:93; 42:8.

La division entre les communautés est admise par Dieu, il tranchera leurs divergences dans l'autre vie: 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92; 22:17; 22:69; 32:25; 39:3; 39:46; 42:15; 45:17.

Au jour dernier, Dieu jugera chaque nation selon le message qui lui a été transmis: 45:28.

Mahomet est le dernier (*khatim*) des prophètes et des messagers: 33:40.

Le message de Mahomet se veut universel rassemblant toutes les communautés autour de l'islam, la seule et authentique religion admise par Dieu: 3:19; 3:85; 7:158; 25:1; 34:28.

Les autres communautés ont refusé d'y adhérer: 2:120; 2:145; 45:28.

Appel pour une unité minimale des communautés autour de la croyance en un seul Dieu: 3:64.

II. Sources du droit musulman

1) Coran, première source du droit

Le Coran est une suite des précédentes lois révélées aux précédents messagers envoyés par Dieu: 3:3-4; 4:26; 5:48; 42:13.

Le Coran est le dernier message et Mahomet, le dernier des prophètes: 33:40.

Le Coran est en langue arabe: 12:2; 13:37; 16:103; 19:97; 20:113; 26:195; 39:28; 41:3; 41:44; 42:7; 43:3; 44:58; 46:12.

Contrairement aux autres messages, le Coran n'est pas authentifié par des miracles: 6:4; 6:35; 6:109; 6:124; 10:20; 13:7; 13:27; 17:59; 20:133; 21:5; 29:50; 30:58; 36:46.

Il est authentifié par son inimitabilité: 2:23-24; 10:38; 11:13-14; 17:88; 52:33-34.

Le Coran se veut un ouvrage complet: 5:3; 6:38; 16:89.

Il est préservé par Dieu de toute falsification: 15:9.

Il provient d'un original conservé sur des tablettes auprès de Dieu: 13:39; 43:3-4; 85:21-22.

Il ne peut être touché que par les purs: 56:76-79.

Il comporte des versets précis et des versets équivoques: 2:119; 3:7; 11:1; 22:52; 39:23; 47:20.

Il comporte des versets abrogés et abrogeants: 2:106 (*nasakha, ansa*); 2:187 (*ahalla*); 3:50 (*ahalla*); 6:34 (*baddala*); 6:115 (*baddala*); 10:15 (*baddala*); 13:39 (*maha, athbata*); 16:101 (*baddala*); 18:27 (*baddala*); 20:126 (*nasa*); 22:52 (*nasakha*); 87:6-7 (*nasa*).

Interprétation (*ta'wil*) du Coran 3:7; 4:59; 7:53; 10:39; 12:101; 18:78.

Les paroles (*kalimat*) et les normes (*sunan*) de Dieu restent permanentes et inchangées 6:34; 6:115; 10:64; 17:77; 18:27; 33:62; 35:43; 48:23.

2) Sunnah de Mahomet, deuxième source du droit

Arguments coraniques des partisans

Mahomet est inspiré par Dieu: 53:2-11.

Devoir d'obéir à Dieu et au Prophète: 3:32; 4:13; 4:59; 4:69; 5:92; 8:1; 8:20; 8:46; 9:71; 24:52; 24:54; 24:56; 33:33; 33:36; 33:71; 47:33; 48:17; 49:14; 58:13; 59:7; 64:12; 64:16.

L'obéissance à Mahomet est obéissance à Dieu: 4:80.

Devoir de se soumettre au jugement de Mahomet: 4:65; 24:51; 59:7.

Interdiction de faire scission d'avec Mahomet: 4:115.

Dieu charge Mahomet d'exposer le Coran: 16:44.

Mahomet est un modèle: 33:21.

Mahomet infaillible: 6:84-90; 15:39-40; 53:2-4; 53:11 et 17.

Arguments coraniques des opposants

Les récits de Mahomet sont mensongers, fabriqués: 6:21; 10:15; 12:111; 16:104-105; 31:6.

Suivre les récits de Mahomet est une diversion de la voie de Dieu: 31:67.

Le Coran constitue le seul vrai récit à suivre: 31:6-7; 45:6-11.

Suivre les récits de Mahomet c'est désobéir à Dieu: 6:112; 25:31.

Les récits sont inspirés par le diable: 6:112.

Dieu prescrit de ne pas croire à d'autres paroles que les siennes: 7:185; 45:6; 77:50.

Les récits de Mahomet ne sont que conjecture: 6:114-116; 53:23.

Dieu a ordonné à Mahomet de transmettre uniquement le Coran: 5:99-100; 10:15-18; 13:40; 42:48; 69:40-47.

Dieu a ordonné à Mahomet de ne pas dévier du Coran: 17:73-75.

Le Coran est la seule source de l'enseignement religieux: 6:19.

Joindre au Coran d'autres sources serait joindre à Dieu une autre divinité: 17:39.

Or, Mahomet n'est qu'un humain: 18:109-110; 41:6.

Dieu n'a préservé que le Coran: 15:9; 41:41-42.

Le Coran est complet: 6:38; 6:114; 6:115; 16:89.

Le Coran dit que Mahomet ne peut guider personne: 28:56.

3) Sunnah des compagnons (sahabah) et des suivants (tabi'un)

Arguments coraniques des partisans

Dieu est satisfait des compagnons et des suivants: 9:100.

Les premiers qui ont combattu sont supérieurs aux autres: 57:10.

La communauté musulmane est la meilleure; elle ordonne le bien et interdit le blâmable: 3:110.

La communauté musulmane est une communauté de juste milieu qui sert de témoin: 2:143.

Arguments coraniques des opposants

Le Coran incite les gens à fournir un effort et non pas à imiter: 59:2.

Le musulman doit obéir au Coran et à Mahomet (voir plus haut). Obéir aux compagnons c'est faire d'eux des législateurs.

4) Sunnah des membres de la maison du Prophète

Les membres de la maison du Prophète sont infaillibles: 33:33.

Dieu prescrit l'obéissance aux détenteurs de l'autorité qui, forcément, ne peuvent se tromper: 4:59.

5) Lois des précédents prophètes

Nous avons vu dans la première rubrique que le Coran reconnaît les messages des prophètes qui ont précédé Mahomet. Tous sont envoyés par Dieu, mais leurs lois ont été falsifiées par leurs adeptes. Les juristes musulmans n'acceptent de ces messages que les normes citées par le Coran ou les récits de Mahomet.

6) Effort rationnel (*ijtihad*)

Arguments coraniques des partisans

En cas de contestation, renvoi à Allah et au Messenger en parlant d'interprétation: 4:59.

David et Salomon ont la faculté de juger malgré le fait que seul Salomon avait bien jugé: 21:78-79.

Mahomet a fait usage de l'effort en jugeant selon ce qu'il a appris: 4:105.

Le Coran appelle à la réflexion: 59:2 (voir aussi plus loin sous "Analogie").

Arguments coraniques des opposants

Le Coran règle tout: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36

Tout ce qui n'est pas réglé par le Coran est libre: 2:29; 5:101.

Le Coran renvoie à Allah et au Messenger en cas de contestation: 4:59.

Le Coran demande de juger selon le livre: 4:105.

Le Coran dit que si la vérité était conforme aux passions des gens, le monde se détruirait: 23:71.

Fatwa

Le Coran demande de poser des questions aux érudits du livre: 16:43; 21:7.

Le Coran blâme celui qui suit l'opinion de l'ignorant: 5:104. *A contrario*, suivre l'opinion du savant est permis.

Le Coran dispense de la guerre ceux qui enseignent la religion aux autres: 9:122.

Le savant religieux est tenu d'informer: 2:159 (voir aussi "Transmission de la science" dans la rubrique X.6).

7) Consensus (*ijma'*)

Noé a demandé à son peuple de se concerter pour parvenir à une décision commune: 10:71.

Les frères de Joseph se sont concertés avant de le jeter dans le puits: 12:15.

Être avec ceux qui disent la vérité: 9:119

La communauté musulmane est une communauté de juste milieu qui ordonne le bien et interdit le mal, et donc infaillible: 2:143; 3:110.

Ne pas se diviser en se cramponnant à la corde de Dieu: 3:103, et suivre le sentier des croyants: 4:115.

Dieu renvoie au Coran, à Mahomet et aux détenteurs de l'autorité pour régler leurs divergences: 4:59; 4:83.

Seul le consensus des compagnons de Mahomet est à prendre en considération: 3:110.

Seul le consensus provenant des quatre membres de la famille de Mahomet est à prendre en considération (sa fille Fatimah, son mari 'Ali (d. 661) et leurs deux fils Al-Hasan et Al-Husayn): 33:33.

8) Analogie (*qiyas*)

Arguments coraniques des partisans

Dieu fait de l'analogie: 45:21; 54:41-43; 62:5; 75:36-40.

Dieu incite l'homme à raisonner et à tirer leçon de ce qui est arrivé aux autres nations: 2:73; 2:242; 3:190; 6:151; 7:176; 7:184; 10:24; 16:44; 23:68; 30:8; 30:24; 34:46; 38:29; 40:82; 45:5; 59:2; 59:21; 67:10.

Dieu motive parfois les normes: 2:222; 5:90; 6:145; 58:11; 69:10.

Arguments coraniques des opposants

L'analogie n'est que conjecture, rejetée par le Coran: 2:78; 6:116; 6:148; 10:36; 10:66; 17:36; 43:20; 45:24; 53:23; 53:28.

9) Intérêts non réglés (*masalih mursalah*)

Arguments coraniques des partisans

Le droit musulman vise à sauvegarder les intérêts des croyants: 5:6; 21:107.

Le Coran incite à faire le bien: 22:77.

Le Coran permet de contrevenir aux normes en cas de nécessité (voir la rubrique III).

Mais on ne doit pas casser des normes coraniques impératives pour suivre sa propre passion: 5:49-50; 28:50.

Arguments coraniques des opposants

Le Coran n'a rien laissé sans réglementation: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36.

10) Préférence juridique (*istihsan*)

Arguments coraniques des partisans

Le Coran prévoit de choisir le meilleur de la révélation: 7:145; 17:53; 39:18; 39:55.

Le Coran prescrit de ne pas tomber dans la gêne, ce qui est le but de la préférence juridique: 2:185.

Arguments coraniques des opposants

Faire de la préférence c'est suivre la passion, chose interdite: 5:48; 5:49; 12:53; 28:50; 79:40.

Recourir à la préférence juridique signifie que Dieu a négligé un aspect de la vie sans règlement, ce qui serait contraire à l'affirmation du Coran: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36.

Le Coran demande de renvoyer à Dieu et à Mahomet en cas de contestation et non pas à la préférence: 4:59.

La préférence juridique est facteur de division alors que Dieu a commandé de s'unir: 3:105; 8:46; 42:13.

11) Présomption de continuité (*istishab*)

Dieu a tout créé pour l'homme: 2:29.

12) Tirage au sort

Les marins ont tiré au sort avant de jeter Jonas dans la mer: 37:139-141.

Marie a été attribuée à un curateur grâce à un tirage au sort: 3:44.

13) Coutume (*'urf*)

Le Coran prescrit des rapports économiques entre les époux en conformité avec la coutume: 2:228; 4:19.

Le Coran prescrit de suivre le sentier des croyants: 4:115.

La coutume assure le bien de la communauté qui est l'objectif du Coran: 2:185; 3:104; 5:6.

Les coutumes ne doivent pas violer les normes religieuses impératives. Les ancêtres peuvent être dans l'erreur: 2:170; 5:104; 7:28; 7:70; 7:173; 10:78; 11:62; 11:87; 11:109; 12:40; 31:21; 37:69; 43:22; 43:24.

Il ne faut pas ressembler aux mécréants en adoptant leurs coutumes: 2:165; 6:153; 59:19.

III. Principes généraux du droit

La révélation est indispensable à cause des divergences entre les gens: 16:64.

Dieu seul décide ce qui est licite et ce qui est illicite: 5:87-88; 9:37; 10:59; 16:116.

Dieu décide de façon libre; on ne questionne pas ses décisions: 21:23.

L'homme ne doit pas inventer des interdits autres que ceux décidés par Dieu: 3:93; 6:138-140; 6:143-144; 6:150; 7:32-33; 16:35; 66:1.

Tout ce qui n'est pas interdit par le Coran est permis: 2:29.

Les normes religieuses sont faites pour faciliter et non pas pour gêner: 2:185; 2:233; 2:286; 4:28; 5:6; 6:152; 7:42; 22:78; 23:62; 65:4; 87:8; 92:7; 94:5-6.

Ne pas exagérer en religion (*ghuluw*): 4:171; 5:77.

Pas de sanction sans loi et avertissement préalable. D'où l'envoi des prophètes: 6:131; 9:115; 15:4; 16:119; 17:15; 26:208-209; 28:59.

Équivalence de la sanction et du délit: 2:178; 2:194; 5:45; 6:160; 10:27; 16:126; 22:60; 40:40; 42:40.

Responsabilité individuelle: 2:134; 3:30; 4:11; 6:52; 6:164; 10:41; 17:15; 29:12-13; 31:33; 35:18; 36:54; 39:7; 40:17; 52:21; 53:37-40; 82:19.

Responsabilité pour les fautes des personnes qu'on égare: 16:25.

Responsabilité selon la capacité: 2:286; 6:152; 7:42; 23:62; 65:7.

Dispenses de l'application stricte de la loi en cas de:

- nécessité (*darurah*): 2:173; 5:3; 6:119; 6:145; 16:115.
- contrainte (*ikrah*): 16:106.
- maladie (*marad*): 2:184-186; 4:43; 5:6; 9:91; 24:61; 48:17.
- faiblesse (*du'f*): 2:282; 4:97-100; 9:91.
- voyage (*safar*): 2:184-185; 4:43; 5:6.
- cécité (*'ama*): 24:61; 48:17.
- claudication (*'araj*): 24:61; 48:17.
- peur (*khawf*): 4:101.

Possibilité de recourir à la ruse (*hilah, makhraj*)

- Dieu donne une issue (*makhraj*) à celui qui le craint: 65:3.
- Ruse condamnée des juifs: 7:163.
- Dieu est rusé: 2:9; 3:54; 86:15-16; 4:142; 8:30; 7:182-183; 27:50.
- Ruse d'Abraham: 37:88-93.
- Ruse de Joseph: 12:76.
- Ruse de Job: 38:44.
- Ruse par allusion (*ma'rad*): 2:235.

Possibilité de recourir à la dissimulation (*taqiyyah*): 3:28-29; 12:4-5; 16:106; 18:19-20; 40:28; 49:13.

Respecter le principe de la priorité: 9:19-20.

L'oubli (*nisyan*) est pardonnable: 2:286.

L'erreur (*khata'*) est pardonnable: 2:286; 18:73; 33:5.

L'ignorance de la loi est pardonnable

- (*bi-jahalah*): 4:17; 6:54; 16:119; 49:6.
- (*ghafil*): 6:131.

IV. Pouvoir politique

1) Dieu est la source du pouvoir

Maître de tout, Dieu cède la royauté (*mulk*) à qui il veut: 2:247; 2:251; 2:258; 3:26; 4:54; 38:20; 38:35.

Il donne le pouvoir (*hukm*): 3:79; 6:89; 19:12; 45:16.

Il donne la sagesse (*hikmah*: attribut du pouvoir): 2:129; 2:151; 2:231; 2:251; 2:269; 3:48; 3:164; 4:54; 4:113; 5:110; 17:39; 31:12; 38:20; 43:63; 62:2.

Il donne le livre (*al-kitab*) contenant la loi divine pour gouverner: 2:53; 2:87; 2:213; 3:48; 3:79; 4:54; 4:105; 4:113; 5:48; 5:110; 6:154; 11:110; 17:2; 18:1; 23:49; 25:35; 28:43; 29:27; 32:23; 41:45; 45:16; 57:25.

2) Formes du pouvoir

Tyrannie

Le tyran est suivi par ceux qui oublient les lois de Dieu: 11:59.

Dieu scelle le cœur des tyrans: 40:35.

Pharaon est le modèle du tyran (*taghiyah*): 2:49-50; 20:43; 79:17.

- Il dupe (*istakhaffa*) son peuple; ceux qui le suivent sont des pervers 43:54.
- Il persécute: 2:49; 7:141; 28:4.
- Il égare son peuple: 20:79.

Mahomet ne doit pas s'imposer comme un tyran: 50:45.

Oligarchie

Dieu met les riches (*mutrafun*) au pouvoir pour détruire les cités: 17:16.

Les butins de guerre doivent être distribués à différentes catégories pour qu'elles ne soient pas réservés aux seuls riches: 59:7.

Monarchie

Les rois pervertissent les cités et avilissent leurs populations: 27:34.

Le pouvoir tribal et des anciens:

- La religion est au-dessus du lien de sang et du lien tribal: 9:24.
- Il est interdit d'obéir aux parents qui poussent au polythéisme: 29:8; 31:14-15.
- Il est interdit de prendre pour alliés les mécréants, fussent-ils des parents: 9:23-24; 58:22.

Pouvoir basé sur la religion seul toléré par le Coran

La religion crée une fraternité: (49:10)

Elle crée une alliance entre les croyants: 9:71.

Mahomet et les croyants doivent appliquer la loi dictée par Dieu, et non pas suivre les passions (*ahwa'*) des gens: 2:120; 2:145; 4:105; 5:45; 5:48; 5:49; 6:56; 13:37; 24:51; 28:50; 30:29; 33:36; 42:15; 42:21; 45:18; 47:14; 95:8.

Mahomet ne doit pas se soumettre à la décision de la majorité, laquelle n'est pas synonyme de vérité: 6:116; 10:36; 11:116.

Mahomet doit consulter le peuple, mais sans force légale: 3:159; 42:38.

Imamat

L'imamat revient aux Gens de la maison de Mahomet: 33:33.

Dieu prescrit l'obéissance aux détenteurs de l'autorité qui sont forcément infaillibles, et donc de la maison de Mahomet: 4:59.

Dieu a nommé des dirigeants pour guider les gens, qui sont forcément infaillibles, et donc de la maison de Mahomet: 32:24.

3) Conditions pour l'exercice du pouvoir

Être musulman: 4:141.

Être un homme: 4:34.

Avoir la connaissance: 2:247; 12:55.

Avoir l'aptitude physique: 2:247.

Être digne de confiance: 12:55.

Respecter les obligations religieuses (prière et aumône légale): 22:41.

Ordonner le bien et interdire le mal: 22:41.

Avoir la sagesse et la faculté de juger: 38:20.

Ne pas être avare: 4:53.

4) Devoirs du chef de l'État

Appliquer la loi de Dieu (voir plus haut).

Gouverner avec justice: 4:58; 4:105; 4:135; 5:8; 16:90; 38:26; 42:15.

Traiter le peuple avec magnanimité:

- (*lana*): 3:159.

- (*khafada al-janah*): 15:88; 26:215.

Ne pas être rude (*fadhdhan ghalidh al-qalb*): 3:159.

Consulter le peuple:

- (*shura*): 3:159; 42:38.

- (*fatwa*): 12:43; 27:32.

- Le chef d'État peut décider contre l'avis du peuple: 3:159.

- La majorité n'est pas synonyme de vérité: 6:116; 10:36; 11:116.

Ne pas duper le peuple (*istakhaffa*): 43:54.

5) Devoirs du peuple

Prêter le serment d'allégeance (*bay'ah*; *mithaq*): 5:7; 9:111; 48:10; 48:18.

Les femmes prêtent aussi le serment: 60:12.

Obéir au détenteur de l'autorité (*ita'at waliy al-amar*): 4:59; 20:90; 64:13.

Désobéir à celui qui le dupe: 43:54.

Désobéir à celui qui oublie la religion, poursuit sa passion et qui est outrancier: 18:28.

6) Unité autour de la religion

La communauté musulmane est une autour d'un Dieu unique: 21:92; 23:52.

Elle est unie par la religion: 3:103; 8:62-63.

Elle doit éviter de se diviser en sectes: 3:103; 3:105; 4:88; 4:115; 6:65; 6:159; 21:92-93; 23:53; 30:32; 43:65.

En cas de divergences, elle doit se référer à Dieu et à Mahomet: 4:59.

Elle n'a pas de caste religieuse qui légifère pour elle: 3:64; 9:31.

Les partis politiques d'opposition sont interdits: il y a le parti de Dieu: 58:22; et le parti du diable: 58:19.

La communauté musulmane est la meilleure des communautés: 3:110.

Elle est une communauté de juste milieu (*ummatan wasatan*): 2:143.

Elle est chargée d'ordonner le bien et d'interdire le mal: 3:104; 3:110; 3:114; 7:157; 9:71; 9:112; 22:41.

Elle est témoin (*shuhada' 'ala al-nas*) aux gens: 2:143; 22:78.

Si elle abandonne Dieu et rechigne à combattre pour sa religion, Dieu lui retire le pouvoir et le donne à d'autres: 9:39; 11:57; 47:38; 70:40-41.

Dieu ne change la situation d'une nation que si elle change intérieurement: 8:53; 13:11.

V. Piliers de l'islam

L'État musulman est fondé sur la religion et doit veiller au respect des obligations imposées par cette religion, dont celles qualifiées de piliers de l'islam:

1) Attestation de la foi (*shahadah*)

Affirmation qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu revient plusieurs fois dans le Coran: 2:163; 2:255; 3:2; 3:6; 4:87; 6:102; 6:106; 7:158; 9:31; 9:128; 13:30; 47:19; etc.

Affirmation que Mahomet est le messenger d'Allah, auquel les musulmans doivent obéissance: 3:101; 4:13; 4:14; 4:136; 5:33; 5:56; 7:158; 8:1; 8:20; 8:46; 33:40; 48:29; 49:7; etc.

2) Prière (*salat*)

La prière a été prescrite aux autres communautés religieuses. Ainsi, elle fut prescrite par Ismaël: 19:55; par Isaac et Jacob: 21:72-73; aux juifs: 2:43; 2:83; 5:12; 10:87; 20:14; et aux chrétiens: 19:31.

Un grand nombre de versets coraniques imposent la prière aux musulmans en l'associant à l'aumône légale (*zakat*) ou la charité (*anfaqu mimma razaqnahum*): 2:3; 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 4:162; 5:55; 6:72; 7:170; 8:3; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 13:22; 14:31; 22:35; 22:41; 22:78; 24:37; 24:56; 27:3; 31:4; 30:31; 33:33; 35:29; 42:38; 58:13; 73:20; 98:5.

La prière est prescrite aussi aux femmes: 33:33.

La prière dans la direction de Jérusalem avant d'être modifiée vers la Kaaba: 2:144.

Partout où on se dirige on est face à Dieu: 2:115.

Appel à la prière: 5:58; 41:33; 62:9.

Purification avant la prière: 4:43; 5:6; 9:108.

Toucher les femmes rompt la pureté requise pour la prière: 5:6.

Incitation à la propreté: 2:222; 74:4.

Il est interdit de prier en état d'ivresse ou d'impureté: 4:43.

Temps de la prière: 2:238; 11:114; 17:78; 20:130; 24:58; 30:17; 76:25-26.

Respecter le temps de la prière: 2:238; 6:92; 23:9; 70:22-23; 70:34.

Prière de la nuit: 25:64; 32:16-17; 39:9; 51:17-18; 73:6; 76:26.

Prière communautaire du vendredi, jour non férié: 62:9-11.

Prière du jour de sacrifice: 108:2.

Prière de la fin de Ramadan: 87:14-15.

Prier en groupe: 4:102; 7:29; 24:36.

Ne pas prier dans une mosquée sectaire: 9:107-108.

Prier dans la maison: 10:87.

Raccourcir la prière pendant le voyage et la guerre: 4:101-103.

Prier sur une monture ou en marchant en cas de danger: 2:239.

Le malade prie selon ses capacités: 3:191; 7:42; 23:62.

Ne pas parler pendant la prière: 2:238.

Rogations pour la pluie: 2:60; 71:10.

3) Jeûne (*siyam*)

Le jeûne est prescrit aux musulmans comme il le fut aux autres communautés: 2:187.

Il a lieu au mois de Ramadan, mois de la révélation du Coran: 2:185.

Il s'étend du matin jusqu'au soir: 2:187.

Il est interdit d'avoir des rapports sexuels diurnes pendant les heures du jeûne: 2:187.

Celui qui ne peut jeûner pendant cette période pour cause de maladie ou de voyage, doit compenser par un nombre égal de jours manqués: 2:184; 2:185.

Celui qui ne peut supporter le jeûne doit nourrir un pauvre: 2:184.

Voir aussi dans la rubrique VIII.10.

4) Aumône légale (*zakat*)

Le paiement de l'aumône légale fait partie des cinq piliers de l'islam. Voir la rubrique X.1.

5) Pèlerinage (*haj*)

Petit pèlerinage (*'umrah*): 2:196.

Grand pèlerinage (*haj*): 2:196; 5:2; 22:25-29.

Tout musulman qui a les moyens doit accomplir une fois dans sa vie le grand pèlerinage: 3:97.

Durant le pèlerinage il faut s'abstenir des relations sexuelles et des querelles: 2:197.

Il est aussi interdit de chasser: 5:1; 5:95; 5:96.

Précisions concernant ce rituel: 2:158; 2:196-203; 48:27; 22:29.

Offrir un sacrifice pendant le pèlerinage: 22:28; 22:33-34; 22:36-37; 108:2.

6) Guerre sainte (*jihad*)

Une partie importante de la doctrine considère la guerre sainte comme le sixième pilier, voire le plus important pilier de l'islam puisqu'il est le protecteur des autres. Voir la rubrique XII.

VI. Droit de la famille et des successions

1) État de la personne

Formation du fœtus et début de la vie: 3:6; 6:2; 7:12; 15:26-27; 15:30; 15:34; 16:4; 17:61; 18:37; 22:5; 23:12-14; 32:7-9; 35:11; 36:77; 37:11; 38:71-72; 39:6; 40:67; 53:32; 53:46; 55:14; 75:37-39; 76:2; 80:19; 86:6-7; 96:2.

Durée minimale de la gestation est de six mois: 2:233; 46:15 et 31:14.

L'enfant porte le nom du père: 33:5.

Capacité:

- Ne pas remettre les biens à l'incapable (*safih*): 4:5.
- S'il est débiteur: le tuteur (*waliy*) dicte à sa place: 2:282.
- Remettre les biens à l'orphelin (*yatim*) qui atteint la capacité matrimoniale (*balagha al-nikah*) et a le discernement (*rushd*): 4:6.
- Gérer les biens de l'orphelin jusqu'à sa majorité (*balagha ashaddah*): 6:152.
- Les femmes peuvent être vues par des impubères (*tifl*): 24:31.
- Accès aux appartements par les impubères et les pubères (*hilm*): 24:58-59.
- Le tuteur dicte à la place du débiteur faible (*da'if*): 2:282.
- Le faible est dispensé de la guerre: 9:91.
- Le tuteur dicte à la place de l'incapable de dicter (*la yastati' an yamli*): 2:282.

Âge de pleine responsabilité (*balagha ashaddah*) à 40 ans: 46:15.

Malade (*marid*):

- Dispense de la guerre: 9:91; 48:17.
- Dispense du jeûne: 2:184-186.
- Il peut manger chez les parentés: 24:61.

Voyageur (*'ala safar*): dispense du jeûne: 2:184-185.

Aveugle (*a'ma*):

- Il peut manger chez les parentés: 24:61.
- Dispense de la guerre: 48:17.

Boiteux (*a'raj*):

- Dispense de la guerre: 48:17.
- Il peut manger chez les parentés: 24:61.

Grossesse:

- Le délai d'attente se termine avec l'accouchement: 2:228; 65:4.
- Le mari doit pourvoir aux besoins jusqu'à l'accouchement: 65:6.

Menstruation:

- Rapports sexuels interdits pendant la menstruation: 2:222.
- La femme divorcée observe un délai d'attente de trois menstrues: 2:228.
- Délai d'attente de trois mois pour celle qui n'a pas ou n'a plus de règles: 65:4.

Ménopause:

- Délai d'attente de trois mois pour la femme ménopausée: 65:4.
- La femme ménopausée peut enlever ses habits de sortie (*thiyab*), mais sans exhiber ses atours: 24:60.

Veuve:

- Délai d'attente de quatre mois et dix jours: 2:234.
- Ne pas lui promettre le mariage avant la fin du délai d'attente: 2:235.
- Le mourant doit laisser à sa veuve un testament pourvoyant à un an d'entretien: 2:240.

2) Mariage

Recommandation du mariage

Monachisme non prescrit par Dieu: 24:32; 57:27.

Ne pas se priver des bonnes choses: 5:85.

Ne pas oublier sa propre part dans cette vie: 28:77.

Incitation au mariage: 4:1; 7:189; 13:38; 16:72; 30:21.

Si on n'a pas les moyens de se marier:

- Rester chaste: 24:33.
- Épouser une esclave: 4:25.
- C'est mieux de supporter: 4:25.

Conditions du mariage

Le mariage est conclu par un engagement ferme (*mithaq ghalidh*): 4:21.

Consentement au mariage: 2:232; 2:234.

Autorisation du maître de l'esclave: 4:25.

Le non-musulman ne peut être tuteur de mariage d'un musulman: 4:141.

Capacité à se marier: 4:6.

Les divorcées et les veuves sont libres de se remarier: 2:232; 2:234.

Empêchement au mariage:

- Lien de sang, d'alliances et de lait (*rida'ah*): 4:22-23.
- Interdiction d'épouser les femmes du père: 4:22
- Interdiction d'épouser deux sœurs: 4:23
- Les femmes de Mahomet sont mères des croyants 33:6; on ne peut les épouser: 33:53, puisque le mariage avec les mères est interdit: 4:23.
- Les musulmans peuvent épouser des femmes des Gens du Livre, mais ces derniers ne peuvent épouser des femmes musulmanes, norme déduite de: 2:221; 4:141; 5:5 et 60:10.

- Interdiction de tout mariage entre musulmans et non-musulmans selon les chiïtes: 60:10
- Mariage interdit entre musulmans et polythéistes, norme déduite de: 2:221; 4:141; 5:5; 60:10.
- Interdiction d'épouser des femmes déjà mariées, sauf si esclaves: 4:22; 4:24.
- Interdiction du mariage entre musulmans et polythéistes: 60:10.
- Mariage interdit avec une femme répudiée avant un autre mariage: 2:230.
- Mariage interdit avec une femme divorcée dans son délai d'attente: 2:235.

Mariage avec les esclaves: 4:3; 4:24-25; 33:50; 33:52; 2:221; 24:32.

Mariage avec des orphelins: 4:3; 4:127.

Fornicateur (*zani*) épousera fornicatrice ou polythéiste (*mushrik*), et fornicatrice épousera fornicateur ou polythéiste: 24:3.

Débauchés (*khabith*) se marient ensemble, et vertueux (*tayyib*) ensemble: 24:26.

Mariage avec femmes libres ou esclaves: 24:32.

Présence de deux témoins équitables (musulmans) pour le mariage: 65:2.

Polygamie et polyandrie

Polygamie à quatre: 4:3.

- Être équitable avec les différentes femmes: 4:129.
- Impossible d'être équitable avec toutes: 4:129.
- Si on craint de ne pas être équitable, épouser une seule: 4:3.
- Sinon, épouser des esclaves: 4:3.

Polygamie illimitée de Mahomet: 33:50-51.

- Interdiction de prendre d'autres femmes, ou de changer d'épouses, exception faite des esclaves: 33:52.

Polyandrie interdite: 4:24; 24:32.

- Mariage avec esclave mariée permis: 4:24.

Mariage de jouissance ou temporaire contre paiement (*zawaj al-mut'ah*): 4:24.

Abrogation du mariage de jouissance selon les sunnites par: 65:1; 5:5; 4:23; 4:12; 23:5-6; 70:29-30; 4:12; 4:3; etc.

3) Divorce

En cas de mauvais comportement de la part du mari (*nushuz*): les conjoints doivent chercher la réconciliation: 4:128.

En cas de mauvais comportement (*nushuz*) de la part de la femme: le mari doit l'exhorter, s'éloigner de son lit et la frapper jusqu'à ce qu'elle obéisse: 4:34.

En cas de crainte de scission (*shiqaq*): charger un arbitre de chacune des deux familles et tenter la réconciliation: 4:35.

Les femmes (de Mahomet) ont le droit de rester avec leurs maris ou d'être libérées par eux de bonne façon: 33:28.

Répudiation par trois fois: 2:229.

Révocation du divorce: 2:228; 2:229; 2:231.

Divorce définitif: 2:230; 2:231.

Divorce en comparant la femme au dos de la mère (*dhihar*): 33:4; 58:2.

- Repentir et expiation après un tel divorce: 58:3-4.

Divorce par serment d'abstinence sexuelle (*iyala'*): 2:226-227.

- Quatre mois d'attente pour devenir définitif: 2:226.

Divorce par *li'an* (malédiction) à la suite d'accusation d'adultère sans témoins: serments exigés: 24:6-9.

Divorce par rachat de la liberté de la part de la femme: 2:229.

Nécessité de deux témoins équitables (musulmans) pour le divorce ou la reprise: 65:2.

Rupture des mariages entre musulmanes et mécréants en leur rendant le douaire: 60:10.

Divorce révocable pendant les règles:

- Les femmes restent à la maison du mari sauf turpitude: 65:1.

- Après les règles: reprise ou divorce, avec deux témoins: 65:2.

Reprise de la femme par son précédent mari si elle se marie avec un autre et divorce: 2:230.

Délai de retraite pour la femme

- Après mariage non consommé: 33:49.

- Après mariage consommé: 2:228.

- Pour femme ménopausée: 65:4.

- Pour femme enceinte: 65:4.

- Pour veuve: 2:234.

Traiter aimablement la divorcée: 65:1-2; 65:6-7.

4) Rapports économiques entre époux

Le mari doit payer un douaire: 4:4 (*sadaqat*); 5:5 (*ujur*); 33:50; 60:10 (*ujur*).

Le douaire appartient à la femme, sauf son accord: 4:4.

Il est possible de payer un douaire en nature, norme déduite de: 28:27.

Paiement d'honoraires (*ujur*) pour le mariage de jouissance: 4:24.

Paiement d'honoraires (*ujur*) aux parents d'esclaves qu'on épouse: 4:25.

Sort du douaire après le divorce:

- Ne pas reprendre le douaire sauf accord de la femme: 2:229.

- Ne pas empêcher le remariage d'une femme dans le but de lui ravir les biens qu'elle avait reçus: 4:19.

- Remboursement par la femme en cas de rachat (*fi ma iftadat bihi*): 2:229.

- En cas de substitution d'une femme par une autre: 4:20-21.

- En cas de divorce sans consommation, paiement de la moitié du douaire (*fari-dah*): 2:237.
- Remboursement aux incroyants du douaire qu'ils ont payée lorsque leurs femmes échappent vers les musulmans: 60:10.
- Remboursement aux maris croyants du douaire qu'ils ont payée lorsque leurs femmes échappent vers l'ennemi: 60:11.

Paiement d'une somme de consolation (*mut'ah*) en cas de non consommation et sans fixation du douaire (*faridah*): 2:236.

Pouvoir au logement et aux besoins de la femme selon les moyens du mari: 65:6-7.

Retraite de la femme à la maison du mari, sauf turpitude de sa part: 65:1; 65:4.

Pouvoir aux besoins d'une femme divorcée enceinte jusqu'à l'accouchement: 65:6.

Allocation convenable pour les divorcées: 2:241.

Allocation pour les veuves par testament pour un an, avec droit au domicile: 2:240.

La femme est gardienne des biens de son mari: 4:34.

Les hommes et les femmes ont chacun leur part à l'héritage 4:7; 4:11; 4:32.

5) Autres rapports entre époux

Les femmes ont des droits équivalents à leurs devoirs: 2:228.

Affection et bonté: 25:74; 30:21.

Devoir de partager les nuits entre les épouses (norme abrogée pour Mahomet): 33:51.

Le mari trouve son confort (*yaskun ilayha*) auprès de sa femme: 7:189; 30:21.

Ils sont l'habit l'un de l'autre: 2:187.

Les femmes sont un champ de labour pour le mari; il peut y aller quand il veut: 2:223.

Rapports sexuels interdits:

- Pendant les règles: 2:222.
- Pendant les heures du jeûne du Ramadan: 2:187.

Le mari doit traiter ses différentes femmes avec équité: 4:129, sinon il doit se limiter à une seule: 4:3.

Les deux conjoints se consultent en matière de sevrage: 2:233.

La femme doit obéir au mari: 4:34; 60:12.

La femme ne doit pas divulguer le secret de son mari: 66:3.

Le mari doit traiter sa femme avec bienséance (*bil-ma'ruf*): 2:228-229; 231; 4:19.

Ne pas oublier les faveurs mutuelles: 2:237.

Mauvais comportement (*nushuz*):

- De la part du mari: les conjoints doivent chercher la réconciliation: 4:128.

- De la part de la femme: le mari doit l'exhorter, s'éloigner de son lit et la frapper jusqu'à ce qu'elle obéisse: 4:34.

6) Rapports entre parents et enfants

Allaitement de deux ans: 2:233; 46:15; 31:14.

Allaitement par la femme divorcée contre salaire, exigible des héritiers: 65:6; 2:233.

Possibilité de confier l'enfant à une nourrice pour l'allaiter contre salaire: 2:233; 65:6.

Nourriture et vêtement à la charge du père: 2:233.

Adoption (*tabanni*)

- De Moïse: 12:21; 28:9.
- Adoption interdite: histoire de Zayd: 33:1-5; 33:36-40.
- Enfant adoptif ne doit pas avoir le nom de son adoptant: 33:5.

Soutien aux proches parents (*dhu al-qurba*): 2:83; 2:177; 4:8; 4:36; 8:41; 16:90; 17:26; 24:22; 30:38; 42:23; 59:7.

Les proches parents ont la priorité au soutien: 8:75; 33:6.

Respect des parents: 2:83; 4:36; 6:151; 9:8; 9:10; 17:23-24; 19:14; 29:8; 31:14-15; 42:23; 46:15.

Affection de la mère: 28:10; 31:14; 46:15.

Respecter les liens de consanguinité (*wasl al-arham*): 2:27; 4:1; 13:21; 13:25; 47:22-23.

Dieu est au-dessus des liens de parenté:

- Ne pas obéir aux parents s'ils poussent au polythéisme: 29:8; 31:14-15.
- Ne pas les prendre pour alliés s'ils sont mécréants: 9:23-24; 58:22.
- Ne pas demander pardon pour eux s'ils sont mécréants: 9:13.
- Ne pas se laisser distraire par les enfants: 63:9.
- Les épouses et les enfants sont des ennemis: 64:14-15.
- Ils sont inutiles dans l'autre vie: 23:101; 60:3; 70:11-14; 80:33-37.

Orphelins: 2:83; 2:177; 2:215; 2:220; 4:6; 4:8; 4:36; 4:127; 6:152; 8:41; 59:7; 76:8; 89:17; 90:15; 93:9; 107:2.

- Ne pas toucher à leurs biens: 4:2; 4:10; 17:34.

Incapables: 4:5-6; 2:282.

- Rémunération du tuteur: 4:6.
- Prendre témoin pour le tuteur: 4:6.
- Curatelle pour débiteur faible: 2:282.

Bâtard: 68:13.

7) Succession (*mirath*)

Priorité aux liens de consanguinité sur le lien de religion unissant les croyants et les émigrés: 8:75; 33:6.

Parts: 4:7; 4:11-12; 4:33; 4:176.

Parts des proches parents, orphelins nécessiteux assistant au partage: 4:8-9.

Interdiction de recevoir en héritage les femmes: 4:19.

Ne pas dévorer l'héritage: 89:19.

La dette passe avant le partage de la succession: 4:11.

8) Testament (*wasiyyah*)

Faire un testament à l'approche de la mort: en faveur des parents et des proches: 2:180.

Témoin pour le testament: 5:106-108.

Altération (*baddala*) du testament: 2:181.

Altération pour partialité de la part du testateur et réconciliation: 2:182.

Testament en faveur de la veuve prévoyant un entretien d'un an: 2:240.

Geste de bienfaisance (*ma'ruf*) en faveur des émigrés: 33:6.

Testament autorisé entre musulmans et Gens du Livre qui ne combattent pas les musulmans: 60:8-9.

Partage de la succession après liquidation du testament et de la dette: 4:11-12.

VII. Droit des contrats

1) Consentement

Consentement dans les rapports contractuels: 4:29.

2) Respecter les engagements

(*'ahd*): 2:27; 2:40; 2:80; 2:100; 2:124; 2:177; 3:76; 3:77; 6:152; 7:102; 8:56; 9:4; 9:7; 9:12; 9:111; 13:20; 13:25; 16:91; 17:34; 23:8; 33:8; 33:15; 70:32.

Rompre l'engagement en cas de tricherie: 8:58.

(*wa'd*): 3:152.

(*mithaq*): 4:90; 4:92; 4:155; 8:72; 13:20.

(*'uqud*): 5:1.

3) Vente (*bay'*)

Elle est licite: 2:275.

La faire par écrit et en présence de deux témoins: 2:282.

Contrat de vente portant sur des choses livrées ultérieurement (*salam*), déduit de: 2:67-69.

4) Donation (*hibah*)

Licéité déduite de: 2:177; 4:4; 5:2.

5) Mandat (*wakalah*)

Mandater deux témoins pour réconcilier les époux: 4:35.

Charger des gens à collecter les aumônes légales: 9:60

Contrat de mandat: 18:19; 22:55.

6) Garantie

(*kafala*): 3:37; 3:44; 16:91; 20:40; 28:12; 38:23.

(*za'im*): 12:72; 68:40.

(*mawthiq*): 12:66.

7) Gage

(*rihan*): 2:283.

8) Tirage au sort

Permis pour la bonne cause avec:

- (*qalam*): 3:44.

- (*sahm*): 37:139-141.

Interdit avec les flèches divinatoires (*azlam*): 5:33; 5:90.

Le jeu de hasard (*maysir*) est interdit 2:119 et 5:90-91.

9) Paiement d'une prime (*ja'alah*)

7:113-114; 12:72; 26:41-42.

10) Usufruit sur l'ensemble de la copropriété

Licéité déduite de: 21:78; 54:28.

11) Dépôt (*amanah*)

2:283; 3:75-76; 4:58; 8:27; 23:8; 70:32.

12) Dette (*dayn*)

Par écrit en présence de deux témoins: 2:282

Si on est en voyage et on ne trouve pas de notaire (*katib*), prendre une gage (*rihan*): 2:283.

Le trésor public rembourse les dettes de l'endetté (*gharim*) qui ne peut pas payer sans faute de sa part: 9:60.

13) Prêt (*'ariyah; i'arah*)

Licéité déduite de: 5:2; 17:7.

14) Prêt à intérêt (*riba: usure*)

Ne profite pas auprès de Dieu, contrairement à l'aumône: 30:39.

Il est illicite, contrairement à la vente, et puni par Dieu: 2:275.

Il est illicite de multiplier le capital par les intérêts (*akala al-riba ad'afan mu-da'afah*): 3:130.

Intérêt pour paiement ultérieur convenu (*riba al-nasi'ah*): 9:37.

Dieu anéantit les intérêts et augmente les aumônes (*yurabbi al-sadaqat*): 2:276.

Renoncer (*dharu*) au reste de l'intérêt: 2:278.

Menace en cas de refus: 2:279.

Récupération du capital (*ra's al-mal*) en cas de repentir: 2:279.

Accorder un sursis (*nadhrah ila maysirah*) pour celui qui est dans la gêne (*dhu 'usrah*): 2:280.

De préférence remettez la dette par charité (*tasaddaqa*): 2:280.

Les juifs privés des bonnes nourritures à cause des intérêts: 4:161.

15) Devoir religieux avant les négoce

Le négoce (*tijarah*), la vente (*bay'*), la distraction (*lahuw*), les biens et les enfants ne doivent pas faire oublier la prière et l'aumône: 24:37; 62:9-11; 63:9; 73:7.

16) Contrat d'entreprise

Histoire de Moïse: 28:25-28.

Dieu a fait les gens différents en grade afin que les uns prennent les autres à leur service: 43:32.

Louer les services d'une nourrice: 2:233.

Payer la mère qui allaite l'enfant: 65:6.

Paieement du salaire (*ajr*): 18:77.

17) Société

4:12; 6:136; 6:139; 17:64; 20:30-32; 38:24; 39:29; 68:41.

18) Objets trouvés

12:10; 28:8.

VIII. Droit pénal

1) Interdictions générales

Respecter les limites de Dieu (*hudud Allah*): 2:187; 2:229; 2:230; 4:113; 4:14; 9:97; 9:112; 58:4; 65:1.

Ne pas semer la perversion sur terre (*fasad fil-ard*): 2:11-12; 2:27; 2:30; 2:60; 2:205; 5:33; 5:64; 7:56; 7:74; 7:85; 7:127; 11:85; 11:116; 12:73; 13:25; 26:152; 26:183; 27:48; 28:77; 28:83; 29:36; 30:41; 38:28; 40:26; 47:22; 89:12-13.

Ne pas commettre des excès (*israf*) de tout genre: 3:147; 5:32; 5:85; 6:141; 7:31; 7:81; 10:83; 17:33; 20:81; 39:53; 40:28; 40:34; 40:43; 44:31.

Ne pas commettre l'injustice (*baghiy*): 6:145; 7:33; 10:23; 10:90; 16:115; 16:90; 22:60; 38:24; 42:39; 42:42; 49:9.

Ne pas faire du tort (*adha*): 2:263; 2:264; 3:186; 3:195; 6:34; 7:129; 9:61; 14:12; 29:10; 33:53; 33:57; 33:58; 33:59; 33:69; 61:5.

Ordonner le bien et interdire le blâmable (*munkar*): 3:104; 3:110; 3:114; 5:79; 7:157; 9:67; 9:71; 9:112; 16:90; 22:41; 24:21; 29:29; 29:45; 31:17.

S'entraider dans le bien et non pas dans le mal: 5:2.

2) Atteinte à la religion

Polythéisme

Le plus grand péché impardonnable: 4:36; 4:48; 4:116; 5:72 (chrétiens accusés de polythéisme); 6:56; 6:151; 7:33; 17:22; 17:39; 18:110; 31:13; 40:66; 46:5; 51:51; 60:12.

Avoir des idoles (histoire d'Abraham): 6:74; 21:52-71; 26:70-77; 37:85-98.

Désobéir aux parents qui poussent au polythéisme: 29:8; 31:14-15.

Invoquer un autre nom que Dieu dans la mosquée: 72:18.

Offrir des sacrifices aux divinités: 6:136; 16:56.

Apostasie

Apostasie (*riddah*): 3:72; 3:86-89; 3:90-91; 3:167; 4:137; 5:54; 9:107; 33:14.

Apostasie forcée non punie: 16:106.

Dieu punit les apostats: 73:11; 74:11.

Apostasie impardonnable 3:90.

Punition des apostats sur terre: 2:217; 3:87; 9:74.

Repentir de l'apostat: 3:89; 5:34; 9:5; 9:11.

Atteinte à la liberté de culte

Détruire les lieux de culte et empêcher d'y prier: 2:114.

Injurier les divinités des autres: 6:108.

Entrée des non-musulmans dans les mosquées: 9:17.

Entrée des non-musulmans dans la Kaaba: 9:28.

Respect du sabbat par les juifs: 2:65; 4:154; 7:163; 16:124.

Falsifier les livres sacrés

2:79; 2:174; 3:199; 5:44.

Se moquer des livres sacrés, des messagers de Dieu et de la religion

(*sakhara*): 6:10; 21:41; 37:12.

(*istahza'a*): 2:231; 4:140; 5:57-58; 6:10; 9:64; 11:8; 13:32; 15:95; 16:34; 18:56; 18:106; 21:36; 21:41; 23:110; 25:41; 26:6; 30:10; 31:6; 36:30; 38:63; 39:48; 45:9; 45:35; 46:26.

(*khada*): 4:140; 6:68; 9:65; 6:91; 43:83; 52:12; 70:42; 74:45.

(*la'iba*): 5:57-58; 6:91; 9:65; 6:70; 7:51; 21:2; 43:83; 44:9; 52:12; 70:42.

(*dahika*): 43:47.

(*laha*): 6:70; 7:51.

(*lagha*: dire des futilités): 23:3; 25:72; 28:55; 41:26.

Attribuer mensongèrement à Dieu (iftara al-kidhb 'ala Allah)

3:94; 4:50; 5:103; 6:21; 6:93; 6:138; 6:140; 6:144; 7:37; 7:53; 7:89; 7:152; 10:17; 10:30; 10:38; 10:59; 10:60; 11:13; 11:21; 11:35; 12:111; 16:56; 16:101; 16:105;

16:116; 17:73; 18:15; 20:61; 21:5; 21:20; 23:38; 25:4; 28:36; 29:86; 32:3; 34:8; 34:43; 42:24; 46:8; 61:7.

Distinguer entre les prophètes

2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

Serment

Manquer à son serment: 3:77; 5:89 (expiation); 16:91-92; 16:94.

Respect du pacte conclu avec Dieu (*wafa' bi-'ahd Allah*): 2:27; 2:40; 3:77; 6:152; 9:111; 13:20; 13:25; 16:91; 16:95; 33:15.

Jurer au nom de Dieu: 2:224; 68:10.

Magie et sorcellerie

Magie enseignée par les diables: 2:102; 20:69.

Souffler sur les nœuds: 13:4.

Tirage au sort (voir dans la rubrique VII.8).

3) Atteinte à la vie et à l'intégrité physique

Tuer pour raison juste

Celui qui tue un homme est comme celui qui tue tous les hommes: 5:32.

Tuer les prophètes et ceux qui commandent la justice: 2:61; 2:91; 3:21; 3:112; 3:183.

Verser le sang des autres: 2:84.

Mise à mort pour raison juste: 6:151; 17:33; 25:68.

Homicide volontaire, la sanction est l'enfer: 4:93.

Tuer les mécréants: 2:191; 4:89-91; 9:5; 9:111.

Loi du talion (qisas)

C'est un moyen de survie: 2:179.

Comme prescrite pour les juifs: 5:45.

Si quelqu'un agresse, il peut être agressé de la même manière: 2:194; 16:126; 22:60; 42:40-41.

Mais le pardon est méritoire: 42:40.

Si quelqu'un est tué sans raison, son tuteur peut se venger sans exagérer: 17:33.

L'homme libre est tué pour un homme libre; un esclave pour un esclave, une femme pour une femme; incitation au pardon: 2:178.

Lésion corporelle si illicite: application de la loi du talion (*qisas*): 5:45.

Homicide involontaire

D'un croyant: libération d'un esclave et prix de sang, sauf renonciation de la part de la famille de la victime: 4:92.

D'un croyant appartenant au camp ennemi: libération d'un esclave: 4:92.

De quelqu'un appartenant au camp ennemi au bénéfice d'un traité: prix de sang et libération d'un esclave ou, à défaut, un jeûne de deux mois consécutifs: 4:92.

Suicide: 2:195; 4:29.

Infanticide

Par pauvreté (avortement?): 6:151; 17:31; 22:2; 60:12.

Sacrifice d'enfants: 6:137; 6:140; 37:102.

Enterrement des filles vivantes: 16:59; 81:8-9.

Circoncision

Les partisans la considèrent comme lésion licite pour les raisons suivantes:

- Ressembler à Abraham 16:123; qui a exécuté les ordres divins: 2:124.
- Teinture de Dieu: 2:138.

Les opposants la considèrent comme lésion illicite. Ils invoquent:

- Perfection de la création de Dieu: 3:6; 3:191; 13:8; 23:115; 25:1-2; 30:30; 32:6-7; 38:27; 40:64; 54:49; 64:3; 82:6-8; 95:4.
- Interdiction de fendre les oreilles des bestiaux: 4:118-119.
- Interdiction d'altérer la création de Dieu: 4:118-119.

4) Atteinte à la sécurité publique

Harabah (insurrection; brigandage)

5:33; 7:86; 29:29.

Sanction: mise à mort, crucifixion, amputation de la main et du pied opposés ou bannissement: 5:33.

Gracié s'il se rend avant de tomber sous le pouvoir de l'autorité: 5:34.

Combat entre factions musulmanes (*baghiy*):

- Tentative de réconciliation: 49:9-10.
- Combattre celle qui reprend le combat après réconciliation: 49:9.

Comploter:

- (*makara*): 3:54; 6:123; 7:123; 8:30; 12:102; 28:20.
- (*i'tamara*): 28:20.

Conspirer en secret

(*bayyata*): 4:81; 4:108; 4:114.

Permis pour la bonne cause: 4:114; 58:9.

(*asarra*): 9:78; 13:10; 20:60; 21:3; 43:79-80.

(*tanaja*): 9:78; 17:47; 20:60; 21:3; 43:79-80; 58:7-10.

(*istakhfa*): 4:108.

Les poètes opposés au pouvoir: 26:224-227.

5) Délits sexuels

Rapports permis

Rester chaste: 4:25; 23:5; 24:30; 24:31; 24:33; 33:35; 70:29.

Rapports permis uniquement avec:

- Les épouses: 23:5-6; 33:50; 70:29-31.
- Les esclaves (*ma malakat aymanukum*): 23:6; 33:50; 33:52; 70:30.

Toute autre relation est transgression: 23:7; 70:31.

Rapports sexuels illicites en général (fahishah)

2:169; 2:268; 3:135; 4:15; 4:16; 4:19; 4:22; 4:25; 6:151; 7:28; 7:33; 7:80; 12:24; 16:90; 17:32; 24:21; 27:54; 29:28; 29:45; 33:30; 42:37; 53:32; 65:1.

Propager les rapports sexuels illicites (*asha'a al-fahishah*): 24:19.

Adultère (*zina*): 17:32; 24:2; 24:3; 25:68; 60:12.

Nécessité de quatre témoins: 4:15.

L'homme et la femme sont punis de 100 coups de fouets en présence d'un public croyant comme témoins: 24:2.

Les femmes de Mahomet ont le double du châtiment et le double du mérite: 33:30-31.

Les esclaves subissent moitié du châtiment: 4:25.

Rapports anaux entre homme et femme interdits: 2:222.

Commettre une perversité (*fajara*): 38:28; 71:27; 75:5; 80:42; 82:14; 83:7.

Prostitution (*bagha'*): 24:33; 19:20; 19:28.

Séduire (histoire de Joseph): 12:23-32; 12:51.

Masturbation, norme déduite de: 23:1; 23:5-7; 24:33.

Concubinage interdit

(*sifah*): 4:24; 4:25; 5:5.

(*mukhadanah*): 4:25; 5:5.

Homosexualité (ata al-rajul, ata al-dhakar)

7:81; 26:165; 27:55; 29:29.

Histoire de Lot: 7:80-84; 11:74-83; 11:89; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:28-35; 37:133-138; 54:33-39.

Lesbiennes (*fahishah*): si on dispose de quatre témoins: reléguer dans les maisons jusqu'à la mort: 4:15.

Homosexuels (*fahishah*): sévir contre eux. S'ils se repentent et se réforment, les laisser en paix: 4:16.

Diffamation d'adultère (rama al-muhassanat)

Le diffamateur est puni de 80 coups de fouets: 24:4.

Son témoignage est récusé: 24:4.

Il est maudit sur terre et dans l'autre vie: 24:23.

Diffamation entre époux (*li'an*): pour échapper à la sanction, le mari doit jurer qu'il dit la vérité, et la femme qu'elle est innocente: 24:6-9. Ceci est cause de divorce.

Diffamation contre 'Ayshah, épouse de Mahomet (*hadith al-ifk*): 24:11-20.

6) Normes vestimentaires

Vêtements pour cacher la nudité: 7:26-27.

Vêtements pour protéger contre la chaleur et la violence: 16:81.

Bien s'habiller pour la prière: 7:31-32.

Ne pas se dénuder devant les étrangers: 24:58-60; 33:55.

Voile de la femme

- Rabattre le voile (*khimar*) sur la poitrine face aux étrangers: 24:31.
- Rabattre le grand voile (*jilbab*): 33:59.
- Demander ses biens aux femmes (de Mahomet) derrière un voile (*hijab*): 33:53.
- Les vieilles femmes sans espoir de se marier peuvent déposer leur habit de sortie (*thiyab*): 24:60.

Interdit aux femmes d'exhiber les atours (*tabarraja*): 24:60; 33:33.

Elles ne doivent pas frapper le sol de leurs pieds pour montrer les atours qu'elles cachent: 24:31.

Les femmes doivent baisser le regard et ne pas montrer leurs atours à des étrangers: 24:31; 33:55.

Les femmes ne doivent pas être complaisantes dans la langue avec des étrangers 33:32.

Elles doivent rester à la maison: 33:33.

Eunuques accessibles aux femmes 24:31.

Les hommes doivent baisser leurs regards: 24:30.

Habits du paradis: 18:31; 22:23; 35:33; 44:53; 76:12; 76:21.

7) Atteinte à la propriété

Vol (*saraq*)

5:38; 60:12.

Sanction: couper la main: 5:38.

Repentir (*taba*): 5:39.

Manger illicitement les biens d'autrui (*akala al-mal bil-batil*)

2:188; 4:29; 4:161.

Les religieux mangent illicitement les biens d'autrui: 9:34.

Manger (*akala*) les biens des orphelins: 4:2; 4:6; 4:10.

Approcher les biens des orphelins de la manière la meilleure (*qaraba*): 6:152; 17:34.

Manger des gains illicites (*akala al-suht*): 5:42; 5:62; 6:63.

Prendre de force (*akhadha ghasban*): 18:79.

Corruption des juges pour déposséder autrui: 2:188.

Empêcher les femmes de se remarier pour les hériter: 4:19.

Dévorer l'héritage: 89:19.

Altération (*baddala*) du testament: 2:181-182.

Remettre aux gens leurs dus: 26:183.

Respect de la mesure et du poids

(*wazana*): 6:152; 7:85; 11:84; 11:85; 17:35; 26:182; 55:8; 55:9; 83:3.

(*kala*): 2:59; 6:152; 7:85; 11:84; 11:85; 12:59; 12:88; 17:35; 26:181; 83:2; 83:3.

Envier les biens ou autre chose

(*hasada*): 2:109; 4:54; 48:15; 113:5.

(*madda 'aynahu*) les biens des femmes: 15:88; 20:131.

(*tamanna*): 4:32.

8) Respect d'autrui

Entrer une maison sans autorisation: 24:27-28; 24:58-59.

- si personne n'y est, on peut y entrer pour chercher ses propres biens: 24:29.

Manger chez autrui: 24:61.

Ne pas entrer à l'heure de repas sans invitation: 33:53.

- S'il s'agit de chercher des biens propres, les demander aux femmes derrière un voile (*hijab*): 33:53.

Ne pas écouter à la porte: 33:53.

Ne pas hausser la voix chez autrui: 49:3.

Ne pas interpellier du dehors de la maison et attendre que le propriétaire sorte: 49:4-5.

Suivre les instructions du maître de maison: s'asseoir ou se retirer: 58:11.

Faire des œillades (*taghamaza*): 83:30.

Faire du sarcasme (*fakiha*): 83:31.

Offenser (*adha*) sans raison: 33:58.

Se moquer des autres:

- (*sakhara*): 2:212; 9:79; 11:38; 23:110; 37:12; 37:14; 49:11.

- (*dahika*): 33:110; 83:29; 83:34.

Critiquer (*lamza*): 9:58; 9:79; 49:11; 104:1.

Espionner (*tajassasa*): 49:12.

Calomnier (*hamaza*): 68:11; 104:1.

Lancer des sobriquets (*nabaza*): 49:11.

Colporteur de médisance (*mashsha' bi-namim*): 68:11.

Conjecturer sur autrui (*dhanna*): 49:12.

Parler sur autrui en son absence (*ightaba*): 49:12.

- (*buhtan*): 4:156; 24:16; 33:58; 60:12.

Diffuser publiquement:

- (*jahara bil-su'*): le mal, à moins d'une injustice subie: 4:148.

- (*asha'a al-fahishah*) une turpitude: 24:19.

- (*adha'a*) une nouvelle alarmante sans la vérifier: 4:83.

Vérifier (*tabayyana*) les fausses nouvelles: 49:6.

Ne pas suivre les rumeurs non vérifiées (*la taqif ma laysa laka bihi 'ilm*): 17:36.

Accuser un innocent de sa propre faute (*rama bari'*). 4:112.

Conspirer en secret.

- (*bayyata*): 4:108.

- (*asarra*): 20:60; 21:3; 43:79-80.

- (*tanaja*): 20:60; 21:3; 43:79-80; 58:8-10.

Mentir: 22:30.

Courtoisie: 4:86; 17:53; 24:61; 49:1-5.

Tromper (*khada'a*): 2:9.

Trahir autrui:

- (*khana*): 2:187; 4:105; 4:107; 5:13; 8:27; 8:58; 8:71; 12:52; 22:38; 40:19; 66:10.

- (*ghalla*): 3:161.

Parler et discuter de manière aimable: 2:83; 2:263; 4:5; 4:8; 14:24-27; 16:125; 17:23; 20:44; 27:28; 29:46.

Répondre au mal par le bien: 13:22; 23:96; 28:54; 41:34.

Supporter les autres avec patience: 3:186; 20:130; 50:39; 73:10.

S'écarter des ignorants: 7:199; 28:55.

Ne pas se comporter avec orgueil ou élever la voix: 7:146; 16:23; 17:37-38; 25:63; 28:83; 31:18-19.

Ne pas se vanter d'être pur: 4:49; 53:32.

Ne pas prêcher aux autres ce qu'on ne fait pas: 2:44; 61:2.

Ne pas empêcher le bien (*mana'a al-khayr*): 50:25; 68:12.

Ne pas avoir le cœur dur (*qasa*): 5:13; 6:43; 22:53; 39:22.

Ne pas tenir des propos futiles (*lagha*): 2:225; 5:89; 19:62; 23:3; 25:72; 28:55; 52:23; 56:25; 41:26; 78:35; 88:11.

9) Interdits alimentaires

Interdits pour les juifs: 6:146.

- Choses dont les juifs se sont interdits eux-mêmes: 3:93.

Rien d'interdit pour les pieux: 5:93.

Ne pas déclarer illicite ce qui est licite: 5:87; 6:140.

Manger et boire avec modération: 7:31.

Nourritures permises:

- Toute chose licite: 2:168; 2:172; 5:88; 16:114.
- Toute chose pure: 2:168.
- Toute bonne chose: 5:4; 5:5; 5:88; 7:157; 16:114.
- Bête du cheptel: 5:1; 6:142; 16:5; 22:28; 23:21; 40:79.
- Gibier sur lequel le nom de Dieu est prononcé: 5:4.
- Excepté le gibier en état de sacralisation: 5:1-2 et 5:94-96.
- Produits de la mer: 35:12; 5:96.
- La pêche est permise en état de sacralisation: 5:96.
- Récoltes: 6:141.
- Nourriture des Gens du Livre: 5:5.

Nourritures interdites:

- Les mauvaises choses: 7:157.
- Porc: 2:173; 5:3; 5:60; 6:145-146; 16:115.
- Sang: 2:173; 6:145; 5:3; 16:115.
- Cadavre (*mawayyitah*: bête morte): 2:173; 6:145; 5:3; 16:115.
- Chevaux, mulets et ânes: 16:8.
- Bête partagée par tirage au sort au moyen de flèches: 5:3.
- Bête immolée sur les pierres dressées: 5:3.
- Bête sur laquelle est prononcé un autre nom que Dieu: 5:3; 16:115.
- Bête immolée à autre que Dieu: 6:145.
- Vin (*khamr*): 2:219; 4:43; 5:90-91; 16:67; 47:15 (au paradis).

Prononcer le nom de Dieu sur la nourriture: 5:3; 5:4; 6:118-119; 6:121; 16:115; 22:28; 22:34; 22:36; 6:118-119; 5:4; 6:121; 16:115.

Coutumes arabes rejetées:

- Suppression de quelques interdits arabes: 6:138-140; 6:143-144.
- Rejet de la coutume arabe de libérer des animaux pour les idoles: 5:103.

Cannibalisme (*akala lahm akhih*): 49:12.

Dispense en cas de nécessité: 2:173; 5:3; 6:119; 6:145; 16:115.

10) Sanctions

Éviter les sanctions

Ne pas sévir impitoyablement: 26:130.

Pardon de la victime ou de l'ayant droit: 5:45; 4:92; 2:178; 3:134; 42:40.

Repentir et retour sur le bon chemin (*tab wa-aslah*): 2:160; 3:89; 4:16; 5:34; 5:39; 4:146; 5:39; 6:48; 6:54; 7:35; 16:119; 24:5; 16:126.

Le repentir au seuil de la mort n'est pas accepté par Dieu: 4:18.

Réconciliation: 42:40.

Payement du prix du sang (*diyyah*) pour homicide involontaire: 4:92.

Païement d'une compensation en cas de pardon dans l'application de la loi du talion: 2:178.

Crucifixion

Crucifixion de Jésus niée: 4:157.

Pour délit de *harabah* (insurrection, brigandage): 5:33.

Punition infligée par Pharaon: 7:124; 12:41; 20:71; 26:49.

Peine de mort

En application de la loi du talion (*qisas*): 2:178; 5:32.

Pour délit de *harabah* (insurrection, brigandage): 5:33.

Exterminer (*qata'a dabir*): 6:45; 7:72; 8:7; 15:66.

Loi du talion

Voir plus haut sous: atteintes à la vie et à l'intégrité physique.

Couper la main et le pied

Pour délit de *harabah* (insurrection, brigandage): 5:33.

Sanction infligée par Pharaon: 7:124; 20:71; 26:49.

Couper la main pour vol: 5:38.

Lapidation

Sanction de Sodome: 11:82-83; 15:74; 27:58; 51:33.

Sanction par la tribu de Chuaib: 11:91.

Sanction des gens de la caverne: 18:20.

Sanction par la tribu d'Abraham: 19:46.

Sanction par la tribu de Noé: 26:116.

Sanction des habitants de la Cité: 36:18.

Sanction des gens de Pharaon: 44:20.

Coups de fouet

Pour adultère: 24:2.

Pour diffamation d'adultère: 24:4.

Privation du droit de témoigner

Pour témoins de testaments incorrects: 5:107-108.

Pour le diffamateur d'adultère: 24:4.

Affranchissement d'un esclave

Pour homicide involontaire: 4:92.

Pour manquement à un serment: 5:89.

En cas de comparaison entre la femme et le dos de la mère: 58:3.

Nourrir et habiller des pauvres

Nourrir pour manquement au jeûne: 2:184.

Nourrir pour manquement à un serment: 5:89.

Nourrir pour chasse en état de sacralisation: 5:95.

Nourrir en cas de comparaison entre la femme et le dos de la mère: 58:4.

Habiller des pauvres pour manquement à un serment: 5:89.

Donner une aumône pour empêchement de se raser la tête durant le pèlerinage: 2:196.

Faire un sacrifice

Pour empêchement de faire le pèlerinage: 2:196.

Pour avoir chassé en état de sacralisation: 5:95.

Jeûne comme sanction

Pour empêchement de se raser la tête durant le pèlerinage: 2:196.

En cas d'homicide involontaire: 4:92.

Pour manquement à un serment: 5:89.

Pour avoir tué un gibier en état de sacralisation: 5:95.

En cas de comparaison entre la femme et le dos de la mère: 58:3-4.

Autres sanctions

Battre la femme pour mauvais comportement (*nushuz*): 4:34.

Reléguer la femme pour mauvais comportement (*nushuz*): 4:34.

Confiner dans la maison jusqu'à la mort pour les lesbiennes: 4:15.

Ne pas fréquenter ceux qui se moquent de la religion: 4:140.

Bannissement pour délit de *harabah* (insurrection, brigandage): 5:33.

Retenir le malfaiteur comme rançon (histoire de Joseph): 12:75.

Dieu a transformé des pécheurs en singes et en porcs: 2:65; 5:60; 7:166.

IX. Droits fondamentaux

1) Égalité entre homme et femme

Égalité de principe

Homme et femme créés du même être: 4:1; 6:98.

À chacun ses acquis: 4:32.

Ils ont le même mérite et le même châtiment devant Dieu: 3:195; 4:124; 9:67-68; 9:71-72; 16:97; 33:35; 33:73; 40:40; 47:19; 48:5-6; 57:13; 57:18.

Inégalité rejetée dans une coutume préislamique alimentaire: 6:139.

L'offense des deux est égale: 33:58.

Dieu donne des garçons et des filles et rend stérile comme il veut: 42:50.

Ne pas voir dans la naissance des filles une mauvaise augure: 16:58-59; 43:17-18.

Inégalité dans les droits

L'homme a une prédominance: 2:228.

L'homme a autorité sur la femme à cause de faveurs que Dieu lui a accordées et parce qu'il dépense sur la femme: 4:34.

L'homme reçoit le double de la femme en héritage: 4:11-12.

Le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes: 2:282.

Le mari peut épouser jusqu'à quatre femmes, mais la femme ne peut épouser qu'un homme (voir plus haut dans la rubrique VI.2).

Le musulman peut épouser une non-musulmane monothéiste, mais une musulmane ne peut épouser qu'un musulman (voir plus haut dans la rubrique VI.2).

La femme obéit au mari: 4:34; 60:12.

Le mari a le droit de reléguer sa femme dans le lit et de la battre en cas de mauvais comportement (*nushuz*): 4:34.

2) Travail et fonction publique de la femme

Arguments des milieux conservateurs:

- La place de la femme est à la maison: 7:189; 33:33; 65:1.
- Le Coran met en garde Adam contre la tentation du démon contre lui et sa femme: 20:117.
- C'est le mari qui doit s'en charger financièrement: 4:34.
- La femme ne doit travailler que si l'homme n'arrive pas à s'en occuper (histoire de Moïse): 28:23-24.
- Le travail de la femme doit se faire dans le respect des normes vestimentaires musulmanes et de la séparation des sexes: 12:33; 33:32-33; 33:59.
- La femme a besoin de l'autorisation de son tuteur qui a autorité sur elle: 2:228; 4:34.
- L'homme est responsable de la femme devant Dieu et la société: 66:6.
- La femme ne doit pas occuper une position d'autorité sur l'homme: 2:228; 4:34.
- La femme ne doit pas envier l'homme ou le concurrencer dans son domaine: 4:32.
- La femme est incapable de garder le secret, y compris dans la maison de Mahomet: 66:3.

Arguments des milieux progressistes:

- Le Coran reconnaît l'égalité de principe de l'homme et de la femme (voir plus haut).
- Les normes vestimentaires musulmanes et de la séparation des sexes concernent les femmes de Mahomet: 12:33; 33:32-33; 33:59.
- Les versets 2:228 et 4:34 concernent les rapports entre homme et femme dans la famille et non pas en politique.

- Le Coran cite le cas d'une femme qui avait un pouvoir reconnu par les siens 27:32-33.
- Le Coran dit que l'homme et la femme ordonnent le bien et interdisent le blâmable 9:71.
- La femme a accordé l'allégeance à Mahomet 60:12.

3) Liberté religieuse

La différence dans la religion ne doit pas être une raison de dispute, Dieu tranchera les divergences: 2:139; 22:17; 22:67-69; 29:46; 42:15.

Pas de contrainte en religion: 2:256; 7:88; 10:99; 11:28; 18:20; 18:29; 50:45; 6:104; 10:41; 10:108; 27:92; 39:41; 73:19; 74:54-55; 76: 29.

La foi vient de Dieu: 6:125.

Atteinte à la liberté de culte: 2:114.

Voir aussi dans la rubrique VIII.2

4) Gens du Livre (*ahl al-kitab*)

L'État musulman admet sur son territoire les adeptes de communautés religieuses ayant un livre sacré, appelés *Ahl al-kitab* (Gens du Livre: terme utilisé 31 fois dans le Coran: 2:105; 2:109; 3:64; 3:65; 3:69; 3:70; etc.). Ce sont les *dhimmis*: les protégés de la communauté musulmane avec des droits réduits. Cette attitude s'explique par le fait que selon le Coran tous les prophètes et les messagers sont envoyés par Dieu, et les musulmans doivent y croire sans distinction: 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19. Ces communautés sont les suivantes:

Juifs

2:62; 5:69; 22:17.

Avec les polythéistes, ce sont les ennemis les plus acharnés aux musulmans: 5:82.

Chrétiens

2:62; 5:69; 22:17.

Ils sont les plus disposés à aimer les musulmans: 5:82.

Parmi eux il y a des prêtres et des moines qui ne sont pas orgueilleux: 5:82.

Sabéens

2:62; 5:69; 22:17.

Mages

22:17.

Rapports avec les non-musulmans

Bonnes relations avec ces communautés si elles ne combattent pas: 60:8-9.

Payer le tribut (*jizyah*): 9:29

Chacune de ces communautés garde sa loi et ses tribunaux: 2:148; 5:42-50; 22:67.

Les musulmans peuvent épouser des femmes des Gens du Livre, mais ces derniers ne peuvent épouser des femmes musulmanes; norme déduite de: 2:221; 4:141; 5:5 et 60:10.

Les musulmans peuvent manger de leur nourriture: 5:5.

Les Gens du Livre ne peuvent entrer dans les mosquées: 9:17 ou dans la Kaaba 9:28.

Discuter aimablement avec eux: 16:125; 29:46.

Éviter de les prendre pour des alliés: 3:28; 5:51; 9:8; 9:23.

Toutes ces communautés devraient un jour rejoindre l'islam considéré comme la seule religion acceptée par Dieu: 3:19; 3:83; 3:85; 29:49.

Des versets du Coran précipitent ces communautés en enfer après la mort si elles ne se convertissent pas: 3:85; 98:6.

Des versets coraniques accusent les juifs et les chrétiens d'être des polythéistes: 5:72-73 et 9:30-31.

Certains juristes pensent que les versets tolérants du Coran à leur égard sont abrogés par le verset du sabre: 9:5.

5) Apostats (*murtad*)

Il s'agit de ceux qui abandonnent l'islam. Nous en avons parlé dans la rubrique VIII.2.

6) Polythéistes (*mushrikun*)

Initialement ils avaient les mêmes droits reconnus aux autres communautés: 22:17.

Retrait de la reconnaissance de leurs trois déesses Lat, Uzza et Manat: 53:19-23, et versets abrogés.

Inimitié et haine à jamais à leur égard: 60:4.

Avec les juifs, ils sont les ennemis les plus acharnés contre les musulmans: 5:82.

Le polythéisme est le plus grand péché impardonnable: 4:36; 4:48; 4:116; 5:72; 6:56; 6:151; 7:33; 17:22; 17:39; 18:110; 31:13; 40:66; 46:5; 51:51; 60:12.

Destruction des idoles comme l'avait fait Abraham: 6:74; 21:52-71; 26:70-77; 37:85-98.

Dénonciation du pacte avec les polythéistes et déclaration d'une guerre totale contre eux: 9:1-13; 9:36.

- Exception faite des neutres, jusqu'au terme du pacte: 9:4.

S'écarter des polythéistes: 6:106; 15:94.

Interdiction du mariage entre musulmans et polythéistes déduite de: 2:221; 4:141; 5:5 et 60:10.

Interdiction d'entrer dans les mosquées: 9:17, ou dans la Kaaba: 9:28.

Interdiction de prier sur les morts des mécréants, fussent-ils des parents: 9:84; 9:113.

7) Hypocrites (*munafiq*)

Les hypocrites sont des gens qui se disent croyants, sans l'être réellement.

Le Coran consacre la sourate 63 (composée de 11 versets) à cette catégorie.

On trouve ce terme dans 27 versets: 3:167; 4:61; 4:88; 4:138; 4:140; 4:142; 4:145; 4:49; 9:64; 9:67-68; 9:73; 9:101; 29:11; 33:1; 33:12; 33:24; 33:48; 33:60; 33:73; 48:6; 57:13; 59:11; 63:1; 63:7-8; 66:9.

Le Coran utilise ce terme conjointement avec les termes mécréants (*kuffar*: 9:68; 9:73; 33:1; 33:48; 59:11; 66:9) et polythéistes (*mushrikun* 33:73; 48:6).

Le Coran utilise le terme hypocrisie (*nifaa*) dans les versets: 9:77; 9:97; 9:101.

Ils incitent les autres à ne pas payer et ils ne paient pas: 9:67; 9:99; 33:19; 63:7.

Ils refusent de participer au combat: 3:167; 33:12 et sv; 59:11 et sv.

Ils ont créée une mosquée rivale, dans lequel il est interdit aux musulmans de prier: 9:107-110.

La guerre contre les hypocrites comme contre les mécréants: 9:73; 66:9.

Ils doivent être tués: 4:89; 33:61.

Ils doivent être expulsés: 33:60.

Ils peuvent se repentir: 4:146; 9:74; 33:24.

8) Mécréants (*kafir*)

Le Coran consacre la sourate 109 (composée de 6 versets) à cette catégorie. Le terme *kafir* revient dans 156 versets du Coran et le verbe dont il dérive (*kafara*), dans plus de 300 versets.

Les mécréants sont les gens qui refusent de croire à la mission de Mahomet. De ce fait, ce terme couvre les Gens du Livre, les apostats, les polythéistes et les hypocrites. Par conséquent, le statut des mécréants, au moins sur terre, varie selon la catégorie qui y est incluse.

9) Esclaves

Ce que votre main possède (*ma malakat aymanukum*):

- Les traiter avec bonté: 4:36.
- Ne pas faire de l'esclave un égal en lui versant des sommes réparties par Dieu: 16:71; 30:28.

Affranchissement d'esclave (*tahrir raqabah*):

- Par bonté et pitié: 2:177; 90:13; 9:60.
- Comme expiation pour homicide involontaire: 4:92.
- Comme expiation pour comparaison de la femme au dos de la mère: 58:3.
- Comme expiation pour serment manqué: 5:89.
- Par écrit (*kitab*): 24:33.

Les aumônes légales servent à affranchir les esclaves: 9:60.

10) Bédouins (*a'rab*)

Le Coran parle en des termes négatifs d'un groupe de nomades qui refusaient de combattre avec Mahomet et qu'il considère comme les pires parmi les mécréants et les hypocrites: 9:90; 9:97-99; 9:101; 9:120; 33:20; 48:11-12; 48:16; 49:14-17.

X. Droits socio-économiques

1) Finance de l'État

Aumône légale (*zakat*): dans la plupart des versets utilisant ce terme, il est couplé avec la prière:

- Comme pilier de l'islam: 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 4:162; 5:55; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 22:41; 22:78; 23:4; 24:37; 24:56; 27:3; 30:39; 31:4; 33:33; 41:7; 58:13; 73:20; 98:5.
- Prescrite aux juifs: 2:43; 2:83; 5:12; 5:156; 7:156.
- Prescrite aux chrétiens: 19:31.
- Prescrite par Ismaël: 19:55.
- Prescrite aussi aux femmes: 33:33.
- Prescrite par Isaac et Jacob: 21:72-73.

Aumône légale (*sadaqah*): 2:196; 2:263; 4:114; 9:103; 58:12.

Impôt sur les récoltes (*hasad*): 6:141.

Impôt sur les biens: 9:103-104.

Butin de la guerre: 3:161; 8:1; 8:69; 48:15; 48:19-21.

Bénéficiaires de l'aumône:

- (*sadaqah*): 9:60.
- (*nafaqah*): 2:215.
- Mécontents de leurs parts: 9:58.

Bénéficiaires du butin: 59:6-10; 8:41

- Les riches ne doivent pas accaparer le butin: 59:7.

Devoir de rendre compte à l'État de la provenance de ses biens: 3:37

2) Devoir de solidarité

Devoir général de faire du bien

Faire de bonnes œuvres (*'amilu al-salihah*): Ce devoir est couplé à celui de croire: 2:25; 2:82; 2:277; 3:57; 4:57; 4: 122; 4:173; 5:9; 5:93; 7:42; 10:4; 10:9; 11:23; 13:29; 14:23; 18:30; 18:88; 18:107; 19:60; 19:96; 20:82; 22:14; 22:23; 22:50; 22:56; 24:55; 26:227; 28:69; 28:80; 29:7; 29:9; 29:58; 30:15; 30:45; 31:8; 32:19; 34:4; 34:37; 35:7; 38:23; 38:28; 40:58; 41:8; 42:22; 42:23; 42:26; 45:21; 45:30; 47:2; 47:12; 48:29; 64:9; 65:11; 84:25; 85:11; 95:6; 98:7; 103:3.

Concurrencer dans les bonnes œuvres: 2:148; 5:48.

Devoir d'aider autrui

Dieu pourvoit aux besoins de sa création et donne à qui veut: 2:212; 3:37; 11:6; 17:30; 24:38; 28:82; 29:60; 29:62; 30:37; 34:24; 34:36; 34:39; 35:3; 42:12; 42:19.

Celui qui donne, donne de ce que Dieu lui a donné: 2:3; 2:254; 4:39; 8:3; 13:22; 14:31; 16:75; 22:35; 28:54; 32:16; 35:29; 36:47; 43:38; 57:7; 63:10.

Sois bienfaisant comme Dieu a été avec toi: 28:77.

Donner c'est faire un prêt à Dieu bien récompensé dans l'Au-delà: 2:245; 5:12; 57:11; 57:18; 64:17; 73:20.

Celui qui donne se purifie: 92:18.

Celui qui donne ne fait pas de charité mais octroie à autrui son dû (*haq*): 17:26; 30:38.

La piété ne consiste pas à prier vers une direction, mais de croire et de donner au nécessiteux: 2:177.

Avarice condamnée:

- (*bakhala*: être avare): 3:180; 4:37; 9:76; 47:37; 47:38; 57:24; 92:8.
- (*amara bil-bukhl*: ordonner l'avarice): 4:37; 57:24.
- (*qatara*): 17:100; 25:67.
- (*shahha*): 4:128; 33:19; 59:9; 64:16.
- (*ghalla yadahu ila 'unqih*): 17:29.
- (*qabada yadahu*): 9:67.
- (*mana'a*): 70:21.
- (*li-hub al-khayr shadid*): 100:8.
- (*yamna' al-ma'un*): 107:7.

Gaspillage condamné:

- (*badhdhara*): 17:26-27.
- (*asrafa*): 6:141; 25:67.
- (*basata yadahu kul al-bast*): 17:29.
- (*ahlaka malan labada*): 90:6.

Thésauriser au lieu de dépenser dans le bien: 3:14; 9:34-35; 70:18.

Ni avare ni gaspilleur, mais le juste milieu: 25:67.

Donner en secret et en public: 2:271; 2:274; 13:22; 14:31; 16:75; 35:29.

C'est mieux de donner discrètement: 2:271.

Ne pas donner pour se faire voir: 2:264; 4:38.

Ne pas donner pour être loué: 4:38.

Ne pas donner pour recevoir davantage: 74:6.

Ne pas faire suivre l'aumône (*sadaqah*) par un mal (*adha*): 2:262-264.

Donner l'excédent: 2:219.

Donner ce qu'il y a de mieux: 2:267.

Donner de ce qu'on aime: 3:92.

Donner dans l'aisance et l'adversité: 3:134.

Donner avant de consulter Mahomet: 58:12-13.

Ceux à soutenir

Les proches parents (*dhu al-qurba*): voir la rubrique VI.6.

Les pauvres:

- (*miskin*): 2:83; 2:177; 2:184; 2:215; 4:8; 4:36; 5:89; 5:95; 8:41; 9:60; 17:26; 24:22; 30:38; 58:4; 59:7; 68:24; 74:44; 76:8; 90:16.
- Inciter autrui à les nourrir: 69:34; 89:18; 107:3.
- (*faqir*): 2:271; 2:273; 9:60; 22:28; 59:8.

Les immigrés: 24:22; 33:6; 59:8-9.

Les fortement endettés (*gharim*): 9:60.

Ceux dont les cœurs sont à gagner (*al-mu'allafah qulubuhum*): 9:60.

Le voyageur en détresse (*ibn al-sabil*): 2:177; 2:215; 4:36; 8:41; 9:60; 17:26; 30:38; 59:7.

Les mendiants (*sa'il*): 2:177; 51:19; 70:25; 93:10.

- (*qani'*): 22:36.

Les déshérités (*mahrum*): 51:19; 70:25.

Les démunis (*mi'tar*): 22:36.

Le voisin (*jar*): 4:36.

Les orphelins (*yatim*): 2:83; 2:177; 2:215; 4:8; 4:36; 8:41; 59:7; 76:8; 89:17; 90:15; 93:9; 107:2.

Nourrir le captif: 76:8.

Ne pas dédaigner l'aveugle: 80:1-4.

3) Biens en commun

L'eau appartient à Dieu (donc à la communauté): 56:68-70.

Partage de l'eau pour l'abreuvement: 54:28.

Les minéraux: 8:1.

Le feu et ce qui le produit, bois ou pétrole, appartiennent à Dieu (donc à la communauté): 56:71-72.

4) Enterrement

Laver le mort: 8:11.

Linceul, déduit de 75:29.

Mettre dans une tombe: 5:31; 77:25-26; 80:21.

Ne pas prier sur un mécréant mort: 9:84.

Ne pas demander le pardon divin pour les mécréants: 9:80; 9:113-114; 63:6.

5) Environnement

Ne pas semer la perversion sur terre (*fasad fil-ard*): 2:11-12; 2:27; 2:30; 2:60; 2:205; 5:33; 5:64; 7:56; 7:74; 7:85; 7:127; 11:85; 11:116; 12:73; 13:25; 26:152; 26:183; 27:48; 28:77; 28:83; 29:36; 30:41; 38:28; 40:26; 47:22; 89:12-13.

Altérer la création de Dieu: 4:119.

6) Transmission de la science

La science est donnée par Dieu: 2:31; 2:247; 12:22; 18:65; 21:74; 21:79-80; 27:15; 28:14; 55:4; 96:3-5.

Les savants sont supérieurs aux ignorants: 6:50; 11:24; 13:16; 35:19; 40:58; 39:9; 58:11.

Procurer gratuitement la connaissance: 6:90; 10:72; 11:29; 11:51; 12:104; 25:57; 26:127; 34:47; 36:21; 38:86; 42:23.

Ne pas accaparer la connaissance: 3:187; 81:24.

Ne pas cacher la science: 2:42; 2:146; 2:159-160; 2:174; 3:71; 3:187; 4:37; 7:169.

Les savants craignent Dieu: 35:28.

Ne pas parler de ce dont on n'a pas connaissance: 3:66; 17:36; 22:3; 22:8; 24:15; 31:20.

Chercher la science: 3:137; 18:65-66; 22:46; 29:20.

Prier pour la croissance de la science: 20:114.

Devoir de s'éduquer en matière de religion: 9:122; 16:43; 21:7.

7) Art figuratif

Sanam: 6:74; 7:138; 14:35; 21:57; 26:71.

Timthal: 21:52; 34:13.

Nasab: 5:3; 5:90; 70:43.

Naht: 37:95.

Alihah (divinités): 6:74; 7:138; 17:42; 18:15; 19:81; 21:21; 21:22; 21:24; 21:43; 21:99; 25:3; 25:43; 36:23; 36:74; 37:86; 38:5; 43:45; 46:28.

Noms de divinités: Al-Lat (53:19), Al-'Uzza (53:19), Manat (53:20), Wadd, Suwa'a, Yagut, Ya'uq et Nasr (71:23).

Noé hostile aux idoles: 71:23-27.

Abraham hostile aux idoles: 6:74; 14:35-36; 21:52-69; 26:69-77.

Moïse hostile aux idoles: 7:138-139.

Interdiction de toute statue et de toute image figurative ou non sur la base du verset 27:60: créer comme fait Dieu.

L'image (*surah*) est condamnée sur la base de versets indiquant Dieu comme celui qui donne la forme 3:6; 59:24; 82:6-8.

Les djinns font des statues à Salomon: 34:13.

Jésus fabrique des figurines d'oiseaux et y insuffle la vie: 3:49; 5:110.

Les statues peuvent être un moyen à observer l'histoire comme le réclame le Coran: 30:9.

Interdit de représenter Dieu ou faire entendre sa voix: rien ne lui ressemble: 42:11.

Interdit de représenter les prophètes qui doivent rester comme modèles: 12:111.

8) Sport

Les frères de Joseph font la course: 12:16-17.

Le sport en tant que moyen pour préparer la guerre, donc obligatoire en vertu du verset 8:60.

Le sport doit respecter les normes coraniques vestimentaires et de mixité (voir VIII.6).

Le sport doit respecter l'interdiction de la nudité: 7:26-27.

Le sport ne doit pas causer un dommage à soi: 2:195 ou à autrui: 4:29.

La chasse: 5:1-2; 5:4 et 5:94-96, et la pêche: 35:12 servent à nourrir et non pas pour s'amuser.

Le pari sur le sport est interdit: 2:219; 5:90-91.

XI. Droit procédural

1) Jugement

Juger avec équité: 4:58; 5:42; 38:26; 42:15; 5:42; 7:29; 11:119; 16:90.

La haine ne doit pas empêcher la justice: 5:2; 5:8.

La parenté ou la richesse ne doit pas empêcher la justice: 4:135; 6:152.

Juger entre les non-musulmans: 5:42.

Ne pas corrompre les juges: 2:188.

Vérifier l'information: 49:6; 49:12; 17:36.

2) Conditions du juge

Être musulman: 4:141.

Être un homme: 4:34.

Ne pas être pervers (*fasiq*): 49:6.

3) Témoignage (*shahadah*)

Ne pas donner de faux témoignage (*zur*): 22:30; 25:72.

Serment du témoin: 5:107-108.

Témoigner avec justice sans favoritisme: 4:135; 5:8; 5:106; 6:152; 70:33.

Le péché de cacher un témoignage: 2:140; 2:283.

Témoignage indirect (histoire de Joseph): 12:26-28.

Témoignage pour dette: 2:282.

Témoignage en cas de remise de biens aux mineurs: 4:6.

Témoignage pour divorce: 65:2.

Témoignage concernant délits sexuels: 4:15; 24:4; 24:6; 24:13.

Témoignage de médisance en matière religieuse (histoire d'Abraham): 21:61-62.

Témoignage concernant sacrifice compensatoire: 5:95.

Témoignage pour testament: 5:106.

Témoignage de non-musulmans: 5:106.

La parenté n'est pas un empêchement pour le témoignage: 4:135; 5:106.

Le témoin ne doit pas subir de dommage: 2:282.

Récusation des témoins: 5:107.

Ne pas accepter le témoignage de celui qui diffame: 24:4.

Témoignage de deux femmes équivaut celui d'un homme: 2:282.

4) Serment et aveu

Serment du témoin: 5:107-108.

Ne pas jurer au nom de Dieu: 2:224.

Ne pas violer le serment: 16:91-92; 16:94.

Serment de se priver de sa femme: 2:226-227.

Serment en cas d'accusation d'adultère sans témoins: 24:6-9.

Aveu (*iqrar*): 2:84.

5) Écrit

Attestation écrite avec témoins: 2:282.

Notaire (scribe): 2:282.

6) Arbitrage et conciliation

Arbitrage en cas de conflit entre les conjoints: 4:35.

Conciliation: 2:182; 2:224; 4:114; 4:128-129; 8:1; 42:40; 49:9-10.

7) Police du marché (*hisbah*)

Elle se base sur les versets qui exigent d'ordonner le bien et d'interdire le mal (voir VIII.1), notamment 3:104.

XII. Relations internationales et droit de la guerre

1) Dieu est le maître des relations internationales

Dieu donne le pouvoir à des nations et les remplace à cause de leurs péchés et de leur rejet de la loi divine: 6:6; 7:100; 7:129; 7:137; 7:155; 7:173; 11:117; 18:59; 25:36; 26:172-174; 28:58; 29:31-40; 47:10; 69:5-10; 91:14.

Chaque communauté a son terme auquel elle ne peut échapper: 7:34; 10:49; 15:5; 17:58; 23:43.

Dieu donne la terre aux croyants: 7:128; 14:14; 21:105; 24:55; 33:27.

Si la communauté musulmane abandonne Dieu et rechigne à combattre, Dieu lui retire le pouvoir et le donne à d'autres: 9:39; 11:57; 47:38; 70:40-41.

Dieu donne le pouvoir aux opprimés: 7:137; 8:26; 28:5.

Si Dieu veut infliger du mal à une nation, nul ne peut le repousser: 13:11.

2) Guerre voulue par Dieu

La guerre est un devoir prescrit par Dieu: 2:216; 2:246; 4:77.

Dieu se sert de la guerre pour neutraliser les uns par les autres et empêcher la perversion: 2:251; 22:40.

Dieu alterne les victoires entre les nations pour tester qui sont les croyants: 3:140.

Combat des croyants pour Dieu et combat des mécréants pour le diable: 4:74.

3) Guerre défensive

Combattre ceux qui combattent et ne pas agresser: 2:190.

Réciprocité dans le combat: 2:194.

Guerre des opprimés contre les agresseurs: 22:39-40; 60:9.

Se comporter avec équité avec ceux qui ne combattent pas et n'oppriment pas: 60:8.

4) Guerre offensive

Guerre préventive contre la perversion (*fitnah*) jugée pire que le combat: 2:191; 2:193; 2:217; 4:91; 8:39; 8:73; 9:47.

Guerre pour l'expansion et la victoire totale de l'islam: 8:39.

Porter secours à des musulmans dans le camp ennemi qui ne bénéficie pas de traité: 8:72.

5) Cessation de la guerre (jihad) et conclusion de la paix (*silm*)

Ne pas appeler à la paix en cas de force: 47:37.

Incitation à entrer dans la paix: 2:208.

Cesser la guerre:

- Si l'ennemi devient musulman: 9:5; 9:11; 48:16.
- S'il cesse la guerre et veut la paix: 2:192-193; 8:38-39; 8:61.
- S'il rejoigne un groupe au bénéfice de pacte: 4:90.
- S'il adopte une attitude neutre et demande la paix: 4:90-91; 9:4.
- S'il accepte de se soumettre et de payer le tribut (*jizyah*) en étant des Gens de livre (*ahl kitab*): 9:29.

Ne pas combattre près de la Mosquée sacrée sauf si agressé: 2:191; 28:57; 29:67.

Ne pas combattre dans les quatre mois sacrés: 2:217; 5:2; 5:97; 9:2; 9:5; 9:36-37; 5:97.

- Sauf si agressé: 2:194; 2:217.

Ne pas refuser la paix à des convertis pour bénéficier des butins: 4:94.

Excellence des combattants sur les non-combattants: 3:142; 4:95; 9:20; 49:15; 61:11.

Les combattants suicidaires loués: 2:207.

Sort des martyrs:

- Ils sont vivants: 2:154; 3:157; 3:169-171.
- Récompense et pardon par Dieu: 3:195; 22:58-59; 47:4.
- Houris: 44:54; 52:20; 55:72; 56:22.

6) Désertion et refus du combat

Ne pas tourner le dos à l'ennemi: 8:15-16.

Ne pas fuir le combat: 33:13.

Nombre des combattants à partir duquel il ne faut pas fuir: 8:65-66.

La fuite du combat ne sauve pas du destin de la mort: 3:145; 3:154; 3:168; 33:16-17.

Ceux qui refusent de combattre sans raison valable: 9:43; 9:45; 9:49; 9:83; 9:86; 9:90-98; 48:11-16.

Les indécis (*mudhabdhabun*) dans la guerre: 4:141-143.

7) Dispensés de la guerre

Aveugle: 4:95; 48:17.

Boiteux: 4:95; 48:17.

Malade: 4:95; 4:102; 48:17; 9:91.

Faible: 9:91.

Celui qui ne peut pas dépenser: 9:91.

Celui qui est sans monture: 9:92.

Celui qui enseigne la religion: 9:122.

En cas de pluie: 4:102.

8) Déroulement du combat

Mettre en œuvre tous les moyens: 8:60.

Combattre par l'argent et en personne: 4:95; 8:72; 9:21; 9:41; 9:81; 9:88; 49:15; 61:11.

Lutter contre les mécréants et les hypocrites et être rude avec eux: 9:73; 66:9.

Lutter vigoureusement contre les infidèles: 25:52.

Être brave et ne pas faiblir: 4:104.

Ne pas attaquer l'ennemi si des croyants dans leur camp risquent d'en souffrir: 48:25.

Avant d'attaquer s'assurer de l'identité de l'autre camp: 4:94.

Combattre l'ensemble des mécréants comme ces derniers combattent l'ensemble des musulmans: 9:36.

Renfort d'anges dans la guerre: 3:124-125; 8:9; 8:12; 9:25; 9:40; 33:9-10.

Châtiment pendant le combat: 8:12; 8:50.

Expulsion des maisons: 2:84-85; 2:191; 2:217; 2:286; 3:195; 7:82; 7:88; 7:110; 14:13; 17:103; 22:40; 26:35; 26:167; 27:37; 27:56; 47:13; 59:2; 59:8; 60:1; 60:9.

Destruction des lieux de culte: 2:114; 17:7; 22:40.

Raccourcir la prière pendant la guerre: 4:101-103.

Ne pas se reprocher la mort de l'ennemi; c'est Dieu qui le tue: 8:17.

Palmiers coupés ou laissés debout avec la permission d'Allah: 59:5.

Dieu donne la victoire à qui il veut: 3:13; 3:126; 3:160; 8:10; 30:5.

9) Alliance

Alliance avec les croyants: 5:55-56; 9:71.

Les mécréants sont alliés les uns des autres: 8:73; 45:19.

Alliance interdite avec:

- Les croyants qui n'émigrent pas: 8:72.
- Les polythéistes: 3:118; 4:89; 4:139; 4:144; 8:72; 9:7; 58:22; 60:1; 60:13.
- À moins de vouloir se protéger d'eux: 3:28.
- Les juifs et les chrétiens: 5:51.
- Les parents mécréants: 9:23; 58:22.
- Les hypocrites: 4:88-89; 4:139; 4:144.
- Ceux qui raillent les paroles de Dieu: 5:57-58.
- Ceux qui combattent l'islam et chassent les musulmans de leurs maisons: 60:9.

Rupture du pacte conclu avec les polythéistes: 8:58; 9:1; 9:7-12.

Rompre le pacte en cas de trahison: 8:56-58; 9:12-13.

Respecter le pacte jusqu'au terme avec les polythéistes qui ne manquent pas à leur parole et n'aident pas les autres à attaquer les musulmans: 9:4.

10) Captifs et rançon (*asir*; *fidya*)

Prendre captif: 33:26.

Tuer l'ennemi avant la victoire, pas de captifs et pas de rançon: 8:67-68.

Enchaîner les captifs après la victoire: 47:4.

Libération gratuite (*man*) ou contre rançon (*fidya*) après la fin de la guerre: 47:4.

Être aimable avec les captifs: 8:70.

Offrir la nourriture au captif: 76:8.

Les aumônes légales servent à affranchir les captifs: 9:60.

Interdiction de prendre des croyants comme captifs pour les rançonner: 2:85.

11) Immunité

Ne pas combattre près de la Mosquée sacrée sauf si agressé: 2:191; 28:57; 29:67.

Ne pas combattre dans les quatre mois sacrés: 2:217; 5:2; 5:97; 9:2; 9:5 (verset du sabre); 9:36-37; 5:97.

- Sauf si agressé 2:194; 2:217.

Traiter avec équité les mécréants non-belligérants: 60:8.

Sauf-conduit (*aman*) pour les polythéistes voulant entendre la parole de Dieu: 9:6.

12) Butin de guerre (*anfāl*, *ghana'im*, *fay'*)

Le butin est licite: 8:69.

Ne pas refuser la paix à des convertis pour bénéficier des butins: 4:94.

Ne pas trahir la confiance (*ghalla*) dans le partage du butin: 3:161.

Le butin appartient à Allah et au Prophète: 8:1.

Partage du butin à différentes catégories: 8:41; 59:6-10.

Pas de butin à ceux qui refusent de participer à la guerre: 48:15-21.

13) Immigration vers la Terre d'islam

Immigrer: 4:100; 9:100; 9:117; 16:41; 24:22; 29:26; 33:50; 59:8.

Immigrer et combattre: 2:218; 3:195; 8:72; 8:74-75; 9:20; 16:110; 22:58.

Pas d'alliance avec les croyants qui n'émigrent pas: 4:89; 8:72.

Soutenir les immigrés: 24:22; 59:8-9.

Pas de succession pour les immigrés: 8:75; 33:6.

Émigrer de la terre de mécréance pour échapper à la persécution: 4:97.

Sont exceptés du devoir d'immigrer les hommes, les femmes et les enfants incapables: 4:98-99.

Asile pour les femmes musulmanes des mécréants: 60:10.

Femme d'un musulman échappant chez les mécréants: 60:11.

Ceux qui portèrent secours aux immigrés (*ansar*):

- Ils sont alliés aux immigrés: 8:72.
- Les immigrés et ceux qui les accueillent sont agréés par Dieu: 9:100.
- Les immigrés et ceux qui les accueillent sont pardonnés par Dieu: 9:117.
- Les immigrés et ceux qui les accueillent ont droit au butin de guerre: 59:8-9.

Bibliographie

Nous commençons par les ouvrages de base sur les fondements du droit, suivis par les autres ouvrages cités dans notre livre. Ces ouvrages ne sont généralement pas cités dans les notes. Nous indiquons autant que possible la date de décès des auteurs, selon l'ère chrétienne, pour que le lecteur puisse les situer dans le temps.

Pour la translittération, voir les observations générales, au début du livre. Contrairement au 'ayn (') initial, l'article défini (Al-) est pris en considération dans le tri alphabétique.

I. Ouvrages contemporains de base sur les fondements du droit

- Abu-Naji, 'Abd-al-Salam Mahmud: *Usul al-fiqh*, Dar Awaya, Tripoli (Libye), 2002.
- Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): *Tarikh al-madhahib al-islamiyyah*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, s.d.
- Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): *Usul al-fiqh al-islami*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, s.d.
- Al-Ashqar, 'Umar Sulayman 'Abd-Allah: *Nadharat fi usul al-fiqh*, Dar al-nafa'is, Amman, 1999.
- Al-Birri, Zakariyya: *Usul al-fiqh al-islami*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 1980.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan: *Usul al-fiqh, mabahith al-kitab wal-sunnah*, Matba'at Tarabin, Damas, 1979-80.
- Al-Darini, Fathi: *Usul al-tashri' al-islami wa-manahij al-ijtihad bil-ra'y*, Matba'at dar al-kitab, Damas, 1976-77.
- Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf: *Al-madkhal ila 'ulum usul al-fiqh*, Dar Al-Shawwah, Riyad, 6^e édition, 1995.
- Al-Hakim, Muhammad Taqi-al-Din: *Al-usul al-'ammah lil-fiqh al-muqaran*, Al-majma' al-'ilmi li-ahl al-bayt, Qum, 1997.
- Al-Jalidi, Sa'id Muhammad: *Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami*, Al-sharikah al-'ammah lil-waraq wal-tiba'ah, s.l., 1998.
- Al-Jidi, 'Umar: *Al-Tashri' al-islami, usuluh wa-maqasiduh*, Manshurat 'Aqqadh, Casablanca, 1987.
- Al-Khudari, Muhammad (d. 1927): *Usul al-fiqh*, Al-maktabah al-tijariyyah al-kubra, le Caire, 6^e édition, 1969.
- Al-Qattan, Manna': *Tarikh al-tashri' al-islami*, Maktabat Wahbah, le Caire, 4^e édition, 1989.
- Al-Sayyid, Al-Tayyib Khudari: *Buhuth fil-ijtihad fima la nas fih*, Dar al-tiba'ah al-muhammadiyyah, le Caire, 1978-79.
- Al-Tantawi, Mahmud Muhammad: *Usul al-fiqh al-islami*, Kulliyyat shurtat Dubai, Dubai, 1990.
- Al-Wazir, Ahmad Muhammad 'Ali: *Al-mustafa fi usul al-fiqh*, Dar al-fikr al-mu'asir, Beyrouth, 1996.
- Al-Zalmi, Mustafa Ibrahim: *Usul al-fiqh al-islami fi nasijih al-jadid*, Kulliyyat Saddam lil-huquq, Bagdad, 1991.

- Al-Zuhayli, Wahbah: *Al-wasit fil-fiqh al-islami*, Jami'at Dimashq, Damas, 6^e édition, 1996.
- Al-Zuhayli, Wahbah: *Usul al-fiqh al-islami*, Dar al-fikr, Damas, 1986.
- Badran, Badran Abu-al-'Aynayn: *Usul al-fiqh al-islami*, Mu'assasat shabab al-jami'ah, Alexandrie, 1979.
- Hallaf, 'Abd Al-Wahhab (d. 1956): *Les fondements du droit musulman*, trad. Claude Dabbak, Asma Godin et Mehrezia Labidi Maiza, Édition Al-Qalam, Paris, 1997.
- Hasab-Allah, 'Ali: *Usul al-tashri' al-islami*, Dar al-ma'arif, le Caire, 1985.
- Hito, Muhammad Hasan: *Al-wajiz fi usul al-tashri' al-islami*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 2^e édition, 1984.
- Husayn, Ahmad Farraj; Al-Sariti, 'Abd-al-Wadud Muhammad: *Usul al-fiqh al-islam*, Mu'assasat al-thaqafah al-jami'iyyah, Alexandrie, 1990.
- Ibrahim, Ibrahim 'Abd-al-Rahman: *Ilm usul al-fiqh al-islami*, Dar al-thaqafah, Amman, 1999.
- 'Id, Khalid 'Abd-Allah: *Mabadi' al-tashri' al-islami*, Sharikat al-hilal, Rabat, 1986.
- Imam, Muhammad Kamal-al-Din: *Nadhariyyat al-fiqh fil-islam*, Al-mu'assasah al-jami'iyyah, Beyrouth, 1998.
- Isma'il, 'Abd-al-Hamid Abu-al-Makarim: *Al-adillah al-mukhtalaf fiha wa-atharuha fil-fiqh al-islami*, Dar al-muslim, le Caire, 1983.
- Khallaf, 'Abd-al-Wahhab (d. 1956): *Ilm usul al-fiqh*, Dar al-qalam, Kuwait, 17^e édition, 1988.
- Khallaf, 'Abd-al-Wahhab (d. 1956): *Masadir al-tashri' al-islami fima la nas fih*, Dar al-qalam, Kuwait, 5^e édition, 1982.
- Madkur, Muhammad Salam: *Manahij al-ijtihad fil-islam*, Matbu'at jami'at al-Kuwayt, Kuwait, réimpression, 1977.
- Madkur, Muhammad Salam: *Usul al-fiqh al-islami*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 1976.
- Mahjubi, Muhammad: *Madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami*, Dar al-salam, Rabat, 2^e édition, 1999.
- Matlub, 'Abd-al-Majid Mahmud: *Usul al-fiqh al-islami*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 2^e édition, 1992.
- Mu'awwad, 'Ali Muhammad; Al-Mawjud, 'Adil Ahmad 'Abd: *Tarikh al-tashri' al-islami, dirasah fil-tashri' wa-tatawwurih wa-rijalih*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beyrouth, 2000.
- Musa, Muhammad Yusuf: *Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami*, Dar al-fikr, le Caire, 1961.
- Musa, Musa 'Abd-al-'Aziz: *Usul al-fiqh al-islami*, Jami'at San'a', Sanaa, 1986.
- Qasim, Yusuf: *Mabadi' al-fiqh al-islami*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 1983.
- Riyad, Muhammad: *Al-shari'ah al-islamiyyah kamal fil-din wa-tamam lil-ni'mah*, Matba'at al-najah, Casablanca, 2000.
- Sarraj, Muhammad: *Usul al-fiqh al-islami*, Mansha'at al-ma'arif, Alexandrie, 1998.
- Sayf, Muhammad Sinan: *Usul al-fiqh al-islami*, Maktabat al-jil al-jadid, Sanaa, 1997.

- Sha'ban, Zaki-al-Din: *Usul al-fiqh al-islami*, Manshurat jami'at Qaryunis, Benghazi, 4^e édition, 1979.
- Shalabi, Muhammad Mustafa: *Usul al-fiqh al-islami*, Al-Dar al-jami'iyyah, Beyrouth, 4^e édition, 1983.
- Zaydan, 'Abd-al-Karim: *Al-madkhal li-dirasat al-shari'ah al-islamiyyah*, Dar 'Umar Ibn-al-Khattab, Alexandrie, 1969.
- Zaydan, 'Abd-al-Karim: *Al-wajiz fi usul al-fiqh*, Maktabat al-Quds, Mu'assasat al-risalah, Bagdad, Beyrouth, 6^e édition, 1985.

II. Autres ouvrages

- 'Abd-al-'Aziz, Zaynab: *Tarjamat al-Qur'an ila ayn? Wajhan li-Jacques Berque*, Al-Nahar, le Caire, 3^e édition, 2001.
- 'Abd-al-Bir, Muhammad Zaki: *Taqnin usul al-fiqh*, Maktabat dar al-turath, le Caire, 1989.
- 'Abd-al-Karim, Fathi: *Al-dawlah wal-siyadah fil-fiqh al-islami*, Maktabat Wahbah, le Caire, 1977.
- 'Abd-al-Nadhir, Muhsin: *Mas'alat al-imamah wal-wad' fil-hadith 'ind al-firaq al-islamiyyah*, Al-dar al-'arabiyyah lil-kitab, Tripoli et Tunis, 1983.
- 'Abd-al-Qadir Al-Jaza'iri, Muhammad (d. 1883): *Tuhfat al-za'irin fi tarikh al-Jaza'ir wal-Amir 'Abd-al-Qadir*, Dar al-yaqdhah al-'arabiyyah, Beyrouth, 1964.
- 'Abd-al-Rahim, Muhammad Kamil: *Al-tartib al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim*, 'Alam al-kutub, le Caire, 1977.
- 'Abd-al-Rahman, Jalal-al-Din: *Al-masalih al-mursalah wa-makanatuha fil-tashri'*, Dar al-kitab al-jami'i, le Caire, 1983.
- 'Abduh, Muhammad (d. 1905): *Tafsir al-manar*, Dar al-ma'rifah, Beyrouth, 1980.
- Abou Yousof Ya'koub (d. 798): *Le Livre de l'impôt foncier (kitab al-kharadj)*, trad. et annoté par E. Fagnan, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1921.
- Abu-Da'ud (d. 888): *Sunan Abu-Da'ud*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Abu-Isma'il, Salah: *Al-shahadah*, Dar al-i'tisam, le Caire, 2^e édition, 1984.
- Abu-'iz-al-Din, Najla: *Al-duruz fil-tarikh*, Dar al-'ilm lil-malayin, Beyrouth, 1985.
- Abu-Jayb, Sa'di: *Mawsu'at al-ijma' fil-fiqh al-islami*, Dar al-fikr, Damas, 2^e édition, 1984.
- Abu-Khzam, Anwar Fu'ad: *Islam al-muwahhidin: al-madhab al-durzi fi waqi'ih al-islami wal-falsafi wal-tashri'i*, Dar al-yamamah, Beyrouth, 1995.
- Abu-Sa'd, Muhammad Shita: *Al-ijma' 'ind a'immah al-sunnah al-arba'ah*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 1993.
- Abu-Shahbah, Muhammad: *Al-madkhal li-dirasat al-Qur'an al-karim*, Dar al-jil, Beyrouth, nouvelle édition, 1992.
- Abu-Shahbah, Muhammad: *Difa' 'an al-sunnah wa-rad shubah al-mustashriqin wal-kuttab al-mu'asirin*, Majma' al-buhuth al-islamiyyah, Al-Azhar, le Caire, 1985.
- Abu-Turabi, Jamil: *Man hum al-muwahhidun al-duruz*, Dar 'Ala-al-Din, Damas, 1998.
- Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): *Al-'ilaqat al-duwaliyyah fil-islam*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, s.d.

- Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): *Al-imam Al-Sadiq, hayatuh wa-'asruh, ara'uh wa-fiqhuh*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, s.d.
- Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855): *Musnad Ahmad*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Ahmad, Hamad Ahmad: *Nahwa qanun muwahhad lil-jiyush al-islamiyyah*, Maktabat al-Malik Faysal al-islamiyyah, s.l., 1988.
- Al-Abyari, Ibrahim: *Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah*, Mu'assasat sijil al-'arab, s.l., 1984.
- Al-Ahadith al-qudsiyyah*, Al-Majlis al-a'la lil-shu'un al-islamiyyah, le Caire, 6^e édition, 1986.
- Al-Ahdal, Hasan Muhammad Maqbuli: *Mustalah al-hadith wa-rijaluh*, Maktabat al-jil al-jadid, Sanaa, 1989.
- Al-'Amili, Muhammad (d. 1692): *Wasa'il al-shi'ah ila tahsil masa'il al-shari'ah*, Al-maktabah al-islamiyyah, Téhéran, 1982.
- Al-'Amri, Nadya Sharif: *Al-naskh fi dirasat al-usuliyyin*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 1985.
- Al-Ansari, Murtada (d. 1864): *Al-taqiyyah*, Dar al-Hadi, Beyrouth, 1992.
- Al-'Aris, 'Abd-Allah Mustafa: *Al-adillah al-mutam'inah 'ala thubut al-naskh fil-kitab wal-Sunnah*, Maktabat al-hayat, Beyrouth, 1980.
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: *Al-islam al-siyasi*, Sina lil-nashr, le Caire, 1987.
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: *Al-riba wal-fa'idah fil-islam*, Sina lil-nashr, le Caire, 1988.
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: *Al-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri*, dirasah muqaranah, Maktabat Madbuli, le Caire, 1986.
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: *Usul al-shari'ah*, Sina lil-nashr, le Caire, 3^e édition, 1992.
- Al-Ashmawiy, Muhammad Saïd: *L'islamisme contre l'islam*, trad. Richard Jacquemond en collaboration de Iman Farag et Raphael Costi, Éditions la découverte, Paris et Éditions al-fikr, le Caire, 1989.
- Al-'Ayli, 'Abd-al-Hakim Hasan: *Al-hurriyyat al-'ammah*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, 1974.
- Al-Bahnasawi, Salim: *Al-islam la al-'ilmaniyyah, munadharah ma' Fu'ad Zaka-riyya*, Dar al-da'wah, Kuwait, 1992.
- Al-Bahnasawi, Salim: *Al-Sunnah al-muftara 'alayha*, Dar al-buhuth al-'ilmiyyah, Kuwait, 2^e édition, 1981.
- Al-Bandari, Muhammad: *Al-tashayyu' bayn mafhum al-a'immah wal-mafhum al-farisi*, Dar 'Ammar, Amman, 3^e édition, 1999.
- Al-Bukhari (d. 870): *Sahih Al-Bukhari*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Al-Bundaq, Muhammad Salih: *Al-mustashriqun wa-tarjamat al-Qur'an al-karim*, Dar al-afaq al-jadidah, Beyrouth, 2^e édition, 1983.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id: *Dawabit al-maslahah fil-shari'ah al-islamiyyah*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 4^e édition, 1982.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Circoncision masculine, circoncision féminine, débat religieux, médical, social et juridique*, L'Harmattan, Paris, 2001.

- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Droit familial des pays arabes, statut personnel et fondamentalisme musulman*, in: *Praxis juridique et religion*, 5.1.1988, p. 3-42.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Étude sur le droit pénal musulman*, polycopié, Institut suisse de droit comparé, Lausanne, 1985.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Le secret entre droit et religion: La dissimulation (taqiyyah) chez les chi'ites et les druzes*, in: *Les secrets et le droit*, Schulthess, Zurich, 2004, p. 27-60.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *L'enseignement religieux en Égypte: Statut juridique et pratique*, in: *Praxis juridique et religion*, 6.1.1989, p. 10-41.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Les interdits alimentaires chez les juifs, les chrétiens et les musulmans*, in: <http://groups.yahoo.com/group/sami/>.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Les musulmans en Occident entre droits et devoirs*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Les musulmans face aux droits de l'homme: religion, droit et politique, étude et documents*, Winkler, Bochum, 1994.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *Liberté religieuse et apostasie dans l'islam*, in: *Praxis juridique et religion*, 3.1.1986, p. 43-76.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypte, non-musulmans en pays d'islam*, Éditions universitaires, Fribourg, 1979.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: *L'institution du mufti et de sa fatwa/décision en islam*, in: *Praxis juridique et religion*, 7.2.1990, p. 125-148.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn: *Al-Tafsir wal-mufasssirun*, Maktabat Wahbah, le Caire, 1985.
- Al-Dib, Muhammad 'Abd-al-Rahim: *Al-hiyal fil-qanun al-madani, dirasah muqarranah bil-fiqh al-islami*, Dar al-jami'ah al-jadidah, Alexandrie, 1997.
- Al-Fadli, 'Abd-al-Hadi: *Al-madhhab al-imami*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadir, Beyrouth, 1998, p. 7-191.
- Al-Farfur, Muhammad 'Abd-al-Latif Salih: *Nadhariyyat al-istihsan fil-tashri' al-islami wa-silatuha bil-masalih al-mursalah*, Dar Dimashq, Damas, 1987.
- Al-fatawa al-hindiyyah* (1664-1672), Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beyrouth, 3^e édition, 1980.
- Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah*, Wazarat al-awqaf, le Caire.
- Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): *Fada'ih al-batiniyyah*, Al-Dar al-qawmiyyah, le Caire, 1964.
- Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): *Ihya' 'ulum al-din*, Dar al-ma'rifah, Beyrouth, 1976.
- Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): *Durus qur'aniyyah, vol. 2: Al-Qur'an wal-Kitab, tome 2: Atwar al-da'awah al-qur'aniyyah*, Al-maktabah al-bulusiyyah, Beyrouth, 2^e édition, 1986.
- Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): *Durus qur'aniyyah: Bay'at al-Qur'an al-kitabiyyah*, Al-maktabah al-bulusiyyah, Beyrouth, 2^e édition, 1982.
- Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): *Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an*, in: <http://www.muhammadanism.org/haddad/quran/p000.htm>.

- Al-Hafni, 'Abd-al-Mun'im: *Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim*, Madbuli, le Caire, 2004.
- Al-Hamawi, Usamah: *Al-madhhab al-hanbali*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadir, Beyrouth, 1998, p. 563-619.
- Al-Hariri, Abu-Musa: *'Alam al-mu'jizat*, bahth fi tarikh al-Qur'an, Diyar 'Aql, 1986.
- Al-Haythami: *Kashf al-astar 'an zawa'id musnad Al-Bazzar 'ala al-kutub al-sittah*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 2^e édition, 1404 h.
- Al-Huwaydi, Fihmi: *Iran min al-dakhil*, Markaz al-Ahram, le Caire, 1991.
- 'Ali, 'Abd-al-Jalil Muhammad: *Mabda' al-mashru'iyah fil-nidham al-islami wal-andhimah al-qanuniyyah al-mu'asirah*, 'Alam al-kutub, le Caire, 1984.
- Al-'Imadi, Hamid Ibn-'Ali: *Salah al-'alam bi-ifta' al-'alim*, Amman, Dar 'Ammar, 1988.
- Al-Jabri, 'Abd-al-Mit'al Muhammad: *Al-nasikh wal-mansukh bayn al-thabat wal-nafi*, Maktabat Wahbah, le Caire, 2^e édition, 1987.
- Al-Jahidh (d. 868): *Kitab al-taj fi akhlaq al-muluk*, Al-sharikah al-lubnaniyyah lil-kitab, Beyrouth, 1970.
- Al-Jamili, 'Abd-Allah: *Badhl al-majhud fi ithbat mushabihat al-rafidah lil-yahud*, Maktabat al-ghuraba al-athariyyah, Médine, 1414 h.
- Al-Jassas (d. 981): *Ahkam al-Qur'an*, Dar al-kitab al-'arabi, Beyrouth, réimpression de l'édition de 1325 h.
- Al-Jassas (d. 981): *Al-ijma', dirasah fi fikratih min khilal tahqiq bab al-ijma'*, tahqiq wa-dirasah Zuhayr Shafiq Kabbi, Dar al-muntakhab al-'arabi, Beyrouth, 1993.
- Al-Jassas (d. 981): *Kitab al-hiyal wal-maharij*, édité avec introduction et traduction en allemand par Joseph Schacht sous le titre: *Das Kitab al-hiyal wal-maharig des Abu Bakr Ahmad ibn 'Umar ibn Muhair as-Saibani al-Hassaf*, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaie, Hannover, 1923.
- Al-Jaza'iri, Abu-Bakr Jabir: *I'lam al-anam bi-hukm al-hijrah fil-islam*, Rasa'il Al-Jaza'iri, Maktabat Linah, Damanhur, 3^e édition, 1995, p. 711-729.
- Al-Jaza'iri, Muhammad 'Abd-al-Karim: *Muqaddimah fi 'ulum al-Qur'an wa-'ulum al-tafsir*, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libye), 2002.
- Al-Jaza'iri, Muhammad Ibn 'Abd-al-Karim: *Tabdil al-jinsiyyah riddah wa-khiyanah*, s.m., s.l., 2^e édition, 1993.
- Al-Jaza'iri, Muhammad Sakhal: *Al-madhhab al-maliki*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadir, Beyrouth, 1998, p. 369-486.
- Al-Jazari, Ibn-al-Razzaz (d. 1205): *Kitab fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah*, traduit en anglais par Donald R. Hill: *The book of knowledge of ingenious mechanical devices*, Dordrecht, D. Reidel, 1974.
- Al-Jurjani (d. 1413): *Al-ta'rifat*, Dar al-kitab al-masri, le Caire et Dar al-kitab al-lubnani, Beyrouth, 1990.
- Al-Khaldi, Mahmud: *Naqd al-nidham al-dimuqrati*, Dar al-Jalil et Maktabat al-Muhtasib, Beyrouth et Amman, 1984.
- Al-Khatib, Ahmad Ibn-'Ali Ibn-Thabit: *Kitab al-faqih wal-mutafaqqih*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beyrouth, 2^e édition, 1980.

- Al-Khatib, Muhammad Ahmad: *Al-harakat al-batiniyyah fil-'alam al-islami: 'aqa'iduha wa-hukm al-islam fiha*, Maktabat al-Aqsa, Amman, 1984.
- Al-Khatib, Muhammad Ahmad: *'Aqidat al-duruz: 'ard wa-naqd*, Dar 'alam al-kutub, Riyad, 3^e édition, 1989.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj: *Al-wajiz fi 'ulum al-hadith wa-nususih*, Al-matba'at al-jadidah, Damas, 1978-79.
- Al-Khayyat, 'Abd-al-'Aziz: *Nadhariyyat al-'urf*, Maktabat al-Aqsa, Amman, 1977.
- Al-Khudari, Muhammad (d. 1927): *Tarikh al-tashri' al-islami*, Al-matba'ah al-tijariyyah al-kubra, le Caire, 8^e édition, 1967.
- Al-Khumeini (d. 1989): *Al-hukumah al-islamiyyah*, Dar al-tali'ah, Beyrouth, 1979.
- Al-Khumeini (d. 1989): *Al-makasib al-muharramah*, Matba'at Mahr, Qum, 1381 h.
- Al-Khumeini (d. 1989): *Kashf al-asrar*, trad. Muhammad Al-Bandari, Dar 'Ammar, Amman, 3^e édition, 1988.
- Al-Kurdi, Ahmad Al-Hijji: *Al-madkhal al-fiqhi: al-qawa'id al-kulliyyah wal-mu'ayyidat al-shar'iyyah*, Jami'at Dimashq, 7^e édition, 1994-1995.
- Al-Lankarani, Muhammad Jawwad: *Risalah fil-taqiyyah*, in: <http://www.lankarani.org/Arabic/najlehi/taqiye/taqiye.html>.
- Al-Luwayhiq, Jamil Habib: *Al-tashabbuh al-munha 'anh fil-fiqh al-islami*, Dar al-Andalus, Jeddah, 1999.
- Al-Mahdawi, Mustafa Kamal: *Al-Bayan bil-Qur'an, Al-dar al-jamahiyyah*, Misratah et Dar al-afaq al-jadidah, Casablanca, 1990.
- Al-Mahmasani, Subhi: *Arkan huquq al-insan, baht muqaran fil-shari'ah al-islamiyyah wal-qawanin al-hadithah*, Dar al-'ilm lil-malayin, Beyrouth, 1979.
- Al-Masri, Nash'at: *Al-ahadith al-qudsiyyah*, Al-mukhtar al-islami, le Caire, 1985.
- Al-Masri, Sana': *Khalf al-hijab: mawqif al-jama'ah al-islamiyyah min qadiyyat al-mar'ah*, Sina lil-nashr, le Caire, 1989.
- Al-Masri, Zakariyya 'Abd-al-Razzaq: *Ma'rifat 'ilm al-khilaf al-fiqhi qantarrah ila tahqiq al-wifaq al-islami*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 1990.
- Al-Mawdudi, Abu-al-A'la (d. 1997): *Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat al-mu'asirah*, Dar al-qalam, Kuwait, 2^e édition, 1978.
- Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah*, Wazarat al-awqaf, le Caire, 2003.
- Al-Mazid, Salih Muhammad Al-Fahd: *Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah*, Matba'at al-madani, le Caire, 1992.
- Al-Muntadhiri, Husayn 'Ali: *Dirasat fi wilayat faqih*, Al-markaz al-'alami lil-dirasat al-islamiyyah, Qum, 1988.
- Al-Mutlaq, 'Abd-Allah Ibn-Muhammad: *Kitabat al-Qur'an al-karim bi-khat bryille lil-makfufin*, in: *Majallat al-buhuth al-islamiyyah*, no 66, 2002, p. 337-362.
- Al-Nadawi, 'Ali Ahmad: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*, Dar al-qalam, Damas, 1986.
- Al-Nadim*, Nashrat Markaz al-Nadim lil-'ilaj wal-ta'hil al-nafsi, le Caire, 1997.
- Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an al-karim*, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libye), 2002.
- Al-Nasa'i (d. 915): *Sunan Al-Nasa'i*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Al-Nawawi (1277): *Adab al-fatwa wal-mufti wal-mustafti*, Damas, Dar al-fikr, 1988.

- Al-Nimr, 'Abd-al-Mun'im: *Al-shi'ah, al-mahdi, al-duruz: tarikh wa-watha'iq*, Maktabat al-turath al-islami, le Caire, 4^e édition, 1988.
- Al-Nimr, 'Abd-al-Mun'im: *Ilm al-tafsir, Dar al-kitab al-masri*, Dar al-kutub al-islamiyyah et Dar al-kitab al-lubnani, le Caire et Beyrouth, 1985.
- Al-Qadi Al-Nu'man (d. 974): *Da'a'im al-islam*, Dar al-adwa', Beyrouth, 1991.
- Al-Qadi Al-Nu'man (d. 974): *Ikhtilaf usul al-fiqh*, Dar al-Andalus, Beyrouth, 1983.
- Al-Qalqili, 'Abd-Allah: *Al-fatawa al-urduniyyah, qism al-ta'amul ma' al-'aduw wa-ahkam al-jihad*, Al-maktab al-islami, Beyrouth, 1967.
- Al-qanun al-madani, Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah*, Wazarat al-'adl, Dar al-kitab al-'arabi, le Caire, 1950.
- Al-Qaradawi, Yusuf: *Al-fatwa bayn al-indibat wal-tasayyub*, Dar al-sahwah, le Caire, 1988.
- Al-Qaradawi, Yusuf: *Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 3^e édition, 1992.
- Al-Qaradawi, Yusuf: *Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah fil-marhalah al-qadimah*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 13^e édition, 1992.
- Al-Qaradawi, Yusuf: *Fi fiqh al-awlawiyyat, dirasah jadidah fi daw' al-Qur'an wal-Sunnah*, Maktabat Wahbah, le Caire, 2^e édition, 1996.
- Al-Qaradawi, Yusuf: *Hajatuna ila fiqh al-awlawiyyat* sur son site: <http://www.qaradawi.net/>.
- Al-Qaradawi, Yusuf: *Min huda al-islam, fatawa mu'asirah*, Dar al-qalam, Kuwait, 3^e édition, 1987.
- Al-Qari, Ahmad Ibn 'Abd-Allah (d. 1940): *Majallat al-ahkam al-shar'iyyah*, dirasat wa-tahqiq 'Abd-al-Wahhab Abu-Sulayman et Muhammad Ibrahim Ahmad 'Ali, Tuhama, Riyad, 1981.
- Al-Qasimi, Jamal-al-Din: *Al-fatwa fil-islam*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beyrouth, 1986.
- Al-Qazwini, Abu-Hatim: *Kitab al-hiyal fil-fiqh*, édité avec introduction et traduction en allemand par Joseph Schacht sous le titre: *Das kitab al-hiyal fil-fiqh (Buch der Rechtskniffe) des Abu Hatim Mahmud al-Hasan Al-Qazuini*, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaie, 1924.
- Al-Qurtubi (1272): *Al-jami' li-ahkam al-Qur'an*, Al-hay'ah al-masriyyah al-'ammah lil-kitab, le Caire, 1987.
- Al-Razi (d. 1209): *Al-tafsir al-kabir*, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beyrouth, 3^e édition, s.d.
- Al-Sa'di, Jamil Ibn-Khamis: *Qamus al-shari'ah*, Wazrat al-turath al-qawmi wal-thaqafah, Oman, 1984.
- Al-Saffar, Ibtisam Marhun: *Mu'jam al-dirasat al-qur'aniyyah*, Matabi' Jami'at Al-Muwsil, Mousol, 1984.
- Al-Salih, Subhi: *Mabahith fi 'ulum al-Qur'an*, Dar al-'ilm lil-malayin, Beyrouth, 17^e édition, 1988.,
- Al-Salusi, 'Ali Ahmad: *'Aqidat al-imamah fil-fiqh al-ja'fari wa-usuluh*, Al-mu'assasah al-'arabiyyah, le Caire, 2^e édition, 1982.
- Al-Salusi, 'Ali Ahmad: *Athar al-imamah 'ind al-shi'ah al-ithna 'ashar*, Dar al-'itizam, le Caire, 1987.

- Al-Samirra'i, Yunis Al-Sheikh Ibrahim: *Al-ahadith al-qudsiyyah*, Maktabat al-sharq al-jadid, Bagdad, 2^e édition, 1988.
- Al-Samman, Nabil: *Hamazat shaytaniyyah wa-Salman Rushdie*, Dar 'Ammar, Amman, 1989.
- Al-Sanhuri, 'Abd-al-Razzaq (d. 1971): *Al-wasit fi sharh al-qanun al-madani*, vol. I, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 3^e édition, 1981.
- Al-Saqqa, Ahmad Hijazi: *La naskh fil-Qur'an*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, 1978.
- Al-Sarakhsi (d. 1090): *Kitab al-mabsut*, Dar al-ma'rifah, Beyrouth, 1986.
- Al-Sarakhsi (d. 1090): *Sharh kitab al-siyar al-kabir li-Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani*, Ma'had al-makhtutat bi-jami'at al-duwal al-'arabiyyah, le Caire, 1971.
- Al-Sarhan, Muhyi Hilal: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah wa-dawruha fi ithra' al-tashri'at al-hadithah*, Matba'at arkan, Bagdad, 1986-87.
- Al-Shafi'i (d. 820): *Al-Risalah*, éditée par Ahmad Muhammad Shakir, Dar al-turath, le Caire, 2^e édition, 1979.
- Al-Shafi'i (d. 820): *Kitab al-um*, Dar al-fikr, Beyrouth, 1980.
- Al-Sha'rawi, Muhammad Mitwalli (d. 1998): *Qadaya islamiyyah*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 1977.
- Al-Shawkani, Muhammad (d. 1834): *Fath al-qadir al-jami' bayn fannay al-riwayah wal-dirayah min 'ilm al-tafsir*, Dar al-ma'rifah, Beyrouth, 1979.
- Al-Shaybani, Ahmad Ibn-'Amru (d. 900): *Kitab al-hiyal wal-makharij*, édité par Joseph Schacht, Georg Olms, Hildesheim, 1968 (reprint de sa thèse publiée en 1923).
- Al-Shinnawi, Sa'd Muhammad: *Mada al-hajah lil-akhdh bi-nadhariyyat al-masalih al-mursalah fil-fiqh al-islami*, s.m., s.l., 2^e édition, 1981.
- Al-Shuwayki, Muhammad: *Al-ijma' al-mu'tabar*, Matba'at al-amal, Jérusalem, 1990.
- Al-siyasah wal-hilah 'ind al-'arab: *raqa'iq al-hilal fi daqa'iq al-hiyal*, s.a., édité par René R. Khawam, Dar Al-Saqi, Londres, 1988.
- Al-Subhani, Ja'far: *Mafahim al-Qur'an*, vol. 4, Dar al-adwa', Beyrouth, 2^e édition, 1986.
- Al-Suyuti (d. 1505): *Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an*, Al-maktabah al-thaqafiyyah, Beyrouth, 1973.
- Al-Suyuti (d. 1505): *Asbab al-nuzul*, en marge de *Qur'an Karim*, Dar al-Rashid, Damas, et Mu'assasat al-iman, Beyrouth, 1984.
- Al-Tabari (d. 923): *Tafsir*, Dar al-fikr, Beyrouth, 1978.
- Al-Tabari (d. 923): *Tarikh Al-Tabari*, 'Iz-al-Din, Beyrouth, 3^e édition, 1992.
- Al-Tammimi, As'ad: *Zawal Isra'il hatmiyyah qur'aniyyah*, Al-Mukhtar al-islami, le Caire, s.d.
- Al-taqiyyah fil-fikr al-islami*, Markaz al-risalah, Silsilat al-kutub al-'aqa'idiiyyah, markaz al-abhath al-'aqa'idiiyyah, in: www.aqaed.com/shialib/books/02/taqya.
- Al-Tirmidhi (d. 892): *Jami' Al-Tirmidhi*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Al-Tubrusi (d. 1153): *Tafsir jawami' al-jami'*, Intisharat Danishkah, Téhéran, 1989.
- Al-Tufi (d. 1316): *Risalah fi ri'ayat al-maslahah*, Al-Dar al-masriyyah al-lubnaniyyah, le Caire, 1993.

- Al-Wa'i, Tawfiq Yusuf: *Al-bid'ah wal-masalih al-mursalah*, Dar al-turath, Kuwait, 1984.
- Al-Wansharisi (d. 1508): *Al-mi'yar al-mu'rib wal-jami' al-mujrib 'an fatawa ahl Afriqya wal-Andalus wal-Maghrib*, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1981.
- Al-Wazani, Muhammad Al-Mahdi (d. 1923): *Al-nawazil al-sughra al-musammata al-minah al-samiyah fil-nawazil al-fiqhiyyah*, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1992.
- 'Alyah, Samir: *Al-qada' wal-'urf fil-islam*, Al-mu'assasah al-jami'iyyah, Beyrouth, 1986.
- Al-Yubi, Muhammad Sa'd: *Maqasid al-shari'ah al-islamiyyah wa-'ilaqatuha bil-adillah al-shar'iyyah*, Dar al-hijrah, Riyad, 1998.
- Al-Zarqa', Ahmad Muhammad: *Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*, Dar al-qalam, Damas, 2^e édition, 1989.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: *Al-istislah wal-masalih al-mursalah fil-shari'ah al-islamiyyah wa-usul fiqhiha*, Dar al-qalam, Damas, 1988.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: *Mashru' qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-muwahhad lil-iqlimayn al-masri wal-suri*, Dar al-qalam, Damas et Al-Dar al-shamiyyah, Beyrouth, 1996.
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd-al-'Azim: *Manahil al-'urfan fi 'ulum al-Qur'an*, Dar al-kitab al-masri, le Caire et Dar al-kitab al-lubnani, Beyrouth, s.d..
- Al-Zuhayli, Wahbah: *Al-madhhab al-shafi'i*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadir, Beyrouth, 1998, p. 487-562.
- Al-Zuhayli, Wahbah: *Athar al-harb fil-fiqh al-islami*, Dar al-fikr, Damas, 1983.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed: *Toward an islamic reformation, civil liberties, human rights, and international law*, Syracuse university press, Syracuse N. Y. 1990.
- Asbindari, 'Abd-al-Rahman 'Umar Muhammad: *Kitabat al-Qur'an al-karim fil-'ahd al-makki*, ISESCO, Rabat, 2002.
- 'Atawi, Fathiyyah Mustafa: *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami al-shi'i*, Al-Dar al-islamiyyah, Beyrouth, 1993.
- 'Atiyyah, Salih Muhammad Salih: *Rasm al-mushaf, ihisa' wa-dirasah*, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libye), 2002.
- Azzi, Joseph: *Entre la raison et le Prophète: essai sur la religion des druzes*, Jacques Bertoin, Paris, 1992.
- Badawi, 'Abd-al-Rahman: *Min tarikh al-ilhad fil-islam*, Dar Sina lil-nashr, le Caire, 2^e édition, 1993.
- Badran, Mohammed: *Korrekturen am Koran*, CODE das andere deutsche Nachrichtenmagazin, no 10, octobre 1991, p. 40-41.
- Bagby, Ihsan Abdul-Wajid: *Utility in classical islamic law: the concept of maslahah in usul al-fiqh*, University Microfilm international, Michigan, 1986.
- Baz, Salim Rustum; *Sharh al-majallah*, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beyrouth, 3^e édition, s.d.
- Bernard, Marie: *L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'islam d'après Abu l-Husayn Al-Basri*, Vrin, Paris, 1970.
- Bernard-Maugiron, Nathalie: *Le politique à l'épreuve du judiciaire: la justice constitutionnelle égyptienne*, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Bible de Jérusalem*, Éditions du Cerf, Paris, 1984.

- Bint-al-Shati': *Qira'ah fi watha'iq al-baha'iyyah*, Markaz al-Ahram, le Caire, 1986.
- Blachère, Régis: *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.
- Blanc, François-Paul: *Le droit musulman*, Dalloz, Paris, 1995.
- Bleuchot, Hervé: *Droit musulman, tome I, Histoire*, Presse universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2000.
- Bleuchot, Hervé: *Droit musulman, tome II, Fondements, culte, droit public et mixte*, Presse universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2002.
- Bucaille, Maurice et Talbi, Mohamed: *Réflexions sur le Coran*, Éditions Seghers, Paris, 1989.
- Bucaille, Maurice: *La Bible, le Coran et la science: les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Seghers, Paris, 14^e édition, 1989.
- Buhayri, Muhammad 'Abd-al-Wahhab: *Al-hiyal fil-shari'ah al-islamiyyah*, Matba'at al-sa'adah, le Caire, 1974.
- Cardaillac, Louis: *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique 1492-1640*, Librairie Klincksieck, Paris, 1977.
- Catéchisme des druzes: ta'lim al-din al-durzi*, édition bilingue publiée par Anwar Yassyn, traduite par Karl Leprestre, Paris, 1985.
- Charfi, Abdelmajid: *Al-islam bayn al-risalah wal-tarikh*, Dar al-Tali'ah, Beyrouth, 2001.
- Charfi, Abdelmajid: *Al-islam wal-hadathah*, Al-dar al-tunisiyyah lil-nashr, Tunis, 1991.
- Charfi, Abdelmajid: *L'islam entre le message et l'histoire*, trad. André Ferré, Albin Michel, Paris, 2004.
- Charfi, Mohamed: *Al-islam wal-hurriyyah, al-iltibas al-tarikhi*, Dar al-junub, Tunis, 2002.
- Charfi, Mohamed: *Islam et liberté, le malentendu historique*, Albin Michel, Paris, 1998.
- Charles, Raymond: *Le droit musulman*, Que sais-je? PUF, Paris, 1982.
- Chehata, Chafik: *Droit musulman, application au Proche-Orient*, Dalloz, Paris, 1970.
- Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence à l'expulsion*, Cerf, Paris, 1994.
- Code civil turc*, édition Rizzo, Galata, Constantinople, 1928.
- Conseil européen des fatwas et de la recherche: *Recueil de fatwas, avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*, série no 1, Tawhid, Lyon, 2002.
- Constitution de la République islamique de l'Iran*, s.m., s.l., 1980.
- Coran*, trad. par Si Hamza Boubakeur, Fayard, Paris, 3^e édition, 1985.
- Cornu, Gérard: *Linguistique juridique*, Montchrestien, Paris, 1990.
- Dalil al-muslim fi bilad al-ghurbah*, Dar al-ta'aruf lil-matbu'at, Beyrouth, 1990.
- Da'ud, Ahmad Muhammad 'Ali: *'Ulum al-Qur'an wal-hadith*, Dar al-bashir, Amman, 1984.
- De Sacy, Silvestre: *Exposé de la religion des druzes*, 1838, réimpression: Librairie Orient, Paris et Hakkert, Amsterdam, 1964.
- De Waël, Henri: *Le droit musulman, nature et évolution*, C.H.E.A.M., Paris, 1989.

- Despagne, Pierre: *Israël, an 40: 1948-1988*, Maison de la Bible, Genève et Paris, 1988.
- Despagne, Pierre: *Le Moyen-Orient et les choses qui doivent arriver bientôt*, chez l'auteur, Cosne-sur-Loire, 7^e édition, 1981.
- Encyclopédie de l'islam*, Brill, Leiden et Maisonneuve-Larose, Paris, Nouvelle édition, [1975-].
- Évangile de Barnabé, recherches sur la composition et l'origine* par Luigi Cirillo, texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Beauchesne, Paris, 1977.
- Fatawa al-lajnah al-da'imah lil-buhuth al-'ilmiyyah wal-ifta'*, Dar al-'asimah, Riyad, 1996.
- Fawzi, Mahmud: *Mafhum al-taqiyyah fil-islam*, Mu'assasat al-wafa, Beyrouth, 1985.
- Frayj, 'Ali 'Umar: *Al-shi'ah fil-tasawwur al-islami*, Dar 'Ammar, Amman, 1985.
- Gaius (d. v. 180): *Institutes*, texte établi et traduit par Julien Reinach, 2^e tirage, Les Belles Lettres, Paris, 1965.
- Gharizi, Wafiq: *Mu'anat al-muwahhidin al-duruz fil-aradi al-muhtallah*, Dar al-katib, Beyrouth, 1984.
- Ghurab, Mahmud 'Abd-al-Hamid: *Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah*, Dar al-'itizam, le Caire, 1986.
- Gilliot, Claude: *Le Coran: trois traductions récentes*, in: *Studia islamica*, vol. LXXV, 1992, p. 159-177.
- Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami? Majmu'at dirasat*, Dar al-buhuth al-'ilmiyyah, Beyrouth, 1973.
- Hallaq, Wael Bahjat: *The gate of ijtihad: a study in islamic legal history*, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1989.
- Hamad, Ghanim Qadduri: *Rasm al-mushaf, dirasah lughawiyyah tarikhiyyah*, Al-lajnah al-wataniyyah lil-ihthaf bi-matla' al-qarn al-khamis 'ashar al-hijri, s.l., 1982.
- Hamdan, Nadhir: *Al-muwatta'at lil-imam Malik*, Dar al-qalam, Damas et Al-Dar al-shamiyyah, Beyrouth, 1992.
- Hamidullah, Muhammad (d. 2002): *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes*, Maisonneuve, Paris, 1935.
- Hamidullah, Muhammad (d. 2002): *Le Saint Coran*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 12^e édition, 1986.
- Hamidullah, Muhammad (d. 2002): *Majmu'at al-watha'iq al-siyasiyyah lil-'ahd al-nabawi wal-khilafah al-rashidah*, Dar al-nafa'is, Beyrouth, 5^e édition, 1985.
- Hammud, Muhammad Jamil: *Al-fawa'id al-bahiyyah fi sharh 'aqa'id al-imamiyyah*, Mu'assasat al-A'lami lil-matbu'at, Beyrouth, 2^e édition, 2001.
- Hamzah, Mahmud: *Al-fara'id al-bahiyyah fil-qawa'id wal-fawa'id al-fiqhiyyah*, Dar al-fikr, Damas, 1986.
- Hamzah, Muhammad: *Dirasat al-ahkam wal-naskh fil-Qur'an al-karim*, Dar Qaybah, Damas, s.d.
- Hasan, Dib 'Ali: *Ad'iya' al-nubuwwah 'abr al-tarikh*, Al-Hikmah, Damas, 1996.

- Hassan, Husayn Hamid: *Fiqh al-maslahah wa-tatbiqatuh al-mu'asirah*, Al-bank al-islami lil-tanmiyah, Jaddah, 1993.
- Hassan, Hussein Hamid: *Jurisprudence of Maslaha and its contemporary applications*, Islamic development bank, Jeddah, 1994.
- Haydar, 'Ali: *Durar al-hukkam fi sharh majallat al-ahkam*, trad. du turc par Fihmi Al-Husayni, Maktabat al-nahdah, Beyrouth, s.d.
- Hizb al-tahrir: *Muqaddimat al-dustur aw al-asbab al-muwgibah lah*, s.m., s.l., 1963.
- Hunter, W. W.: *The Indian Musalmans, are they bound in conscience to rebel against the Queen?* Réimpression de l'édition de 1871, Premier Book House, Lahore, 1974.
- Husayn, Ahmad Faraj: *Hijjiyyat al-masalih al-mursalah fi istinbat al-ahkam al-shar'iyyah*, Mu'assasat al-thaqafah al-jami'iyyah, Alexandrie, 1982.
- Husayn, Taha (d. 1973): *Fil-adab al-jahili*, Dar al-ma'arif, le Caire, 12^e édition, 1977.
- Husayn, Taha (d. 1973): *Fil-sh'ir al-jahili*, Dar al-kutub al-masriyyah, le Caire, 1926, réimpression in: *Majallat Al-Qahirah*, no 159, février 1996, p. 389-449.
- Husni, Mahmud Najib: *Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-'am*, Matba'at jami'at al-Qahirah, le Caire, 4^e édition, 1977.
- Ibn-'Abidin, Muhammad Amin (d. 1836): *Rad al-muhtar 'ala al-dur al-mukhtar*, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beyrouth, 2^e édition, 1987.
- Ibn-al-Mundhir: *Al-ijma'*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beyrouth, 1985.
- Ibn-al-Salah, 'Uthman Ibn 'Abd-al-Rahman (d. 1245): *Adab al-mufti wal-mustafti*, Maktabat al-'ulum wal-hikam et 'Alam al-kutub, s.l., 1986.
- Ibn-Battah, 'Ubayd-Allah (d. 997): *Ibtal al-hiyal*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 1996.
- Ibn-Hajar (d. 1449): *Fath al-bari bi-sharh sahih al-imam Al-Bukhari*, Idarat al-buhuth al-'ilmiyyah, Riyad, s.d.
- Ibn-Hazm (d. 1064): *Ma'rifat al-nasikh wal-mansukh*, en marge de *Tafsir al-Qur'an al-'adhim lil-imamayn Al-Jalalayn*, Matba'at Al-Halabi, le Caire, 1342 h.
- Ibn-Ibrahim, Muhammad: *Al-hiyal al-fiqhiyyah fil-mu'amalat al-maliyyah*, Al-dar al-'arabiyyah lil-kitab, Tunis, 1983.
- Ibn-Kathir, Isma'il (d. 1373): *Tafsir al-Qur'an al-'adhim*, Dar al-ma'rifah, Beyrouth, 1980.
- Ibn-Khaldoun (d. 1406): *Discours sur l'histoire universelle*, trad. Monteil, Impr. catholique, Beyrouth, 1967.
- Ibn-Khaldun (d. 1406): *Muqaddimat Ibn-Khaldun*, Matba'at Ibn-Shaqrūn, le Caire, s.d..
- Ibn-Majah (d. 886): *Sunan Ibn-Majah*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Ibn-Nujaym (d. 1563): *Al-ashbah wal-nadha'ir*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beyrouth, 1980.
- Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351): *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin*, Maktabat Ibn-Taymiyyah, le Caire, vol. 4, 1989.
- Ibn-Qudamah (d. 1223): *Al-mughni*, Dar al-kitab al-'arabi, Beyrouth, 1983.

- Ibn-Rochd (Averroès, d. 1198): *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. Léon Gauthier, Vrin, Paris, 1983.
- Ibn-Rushd (Averroès, d. 1198): *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beyrouth, 1996.
- Ibn-Rushd (Averroès, d. 1198): *Bidayat al-mujtahid*, trad. anglaise par Nyazee et Rauf, Center for Muslim contribution to civilisation, Garnet Publishing, Reading (UK), 1994.
- Ibn-Rushd (d. 1126): *Kitab al-muqaddimat al-mumahhidat*, Dar Sadir, Beyrouth, s.d..
- Ibn-Salamah, Hibat-Allah (d. 1019): *Al-nasikh wal-mansukh*, Mustafa Al-Halabi, le Caire, 2^e édition, 1967.
- Ibn-Sirin, Hamid: *Masadir al-'aqidah al-durziyyah*, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 1986.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): *Iqamat al-dalil 'ala ibtal al-tahlil*, Maktabat Linah, Damanhur, 2^e édition, 1996.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): *Majmu' fatawa shaykh al-islam Ahmad Ibn-Taymiyyah*, réimpression, Dar al-'arabiyyah, Beyrouth, 1978.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): *Minhaj al-sunnah*, texte in: <http://arabic.islamicweb.com/Books/taimiya.asp?book=365>.
- Ibn-Warraq: *Pourquoi je ne suis pas musulman*, L'âge d'homme, Lausanne, 1999.
- Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat*, Lajnat taqnin ahkam al-shari'ah al-islamiyyah, annexe 19, dossier de la 70^e séance de Majlis al-sha'b du 1 juillet 1982.
- Isma'il, Sha'ban Muhammad Isma'il: *Al-istihsan bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq*, Dar al-thaqafah, Doha, 1988.
- Isma'il, Sha'ban Muhammad: *Nadhariyyat al-naskh fil-shara'i' al-samawiyyah*, Dar al-salam, le Caire, 1988.
- Jalhum, Ibrahim et Hammad, 'Abd-al-Salam: *Mu'jizat al-Rasul*, Al-Dar al-masriyyah al-lubaniyyah, le Caire, 4^e édition, 2001.
- Kabbashi, Al-Mukashifi Taha: *Tatbiq al-shari'ah al-islamiyyah fil-Sudan bayn al-haqiqah wal-itharah*, Al-Zahra' lil-i'lam, le Caire, 1986.
- Khadduri, Majid: *War and peace in the Law of islam*, The Johns Hopkins Press, Baltimore et Londres, 1979.
- Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): *Al-Qur'an wal-dawlah*, Maktabat al-anglo-al-masriyyah, le Caire, 1973.
- Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): *Al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mu'asirah*, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beyrouth, 1982.
- Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): *Dirasat fil-nudhum wal-tashri'at al-islamiyyah*, Maktabat al-anglo-al-masriyyah, le Caire, 1977.
- Khalifa, Rashad (d. 1990): *Quran, hadith and islam*, Islamic productions, Tucson, 1982.
- Khalifah, Rashad (d. 1990): *Mu'jizat al-Qur'an al-karim*, Dar al-'ilm lil-malayin, Beyrouth, 1983.
- Khomeini (d. 1989): *A clarification of questions*, trad. Borujerdi, Westview press, Boulder et Londres, 1984.

- Kitabat al-mushaf bil-latiniyyah*, in: *Majallat al-buhuth al-islamiyyah*, vol.10, 1404 h., p. 11-59.
- Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Duncker et Humblot, Berlin, 2002.
- La Beaume, Jules: *Tabwib ay al-Qur'an al-karim min an-nahiyah al-mawdu'iyyah*, Matabi' dar al-sha'b, Le Caire, 2^e édition, s.d. (Il s'agit d'une édition commentée par Ahmad Ibrahim Muhanna de l'ouvrage de Jules La Beaume: *Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kazimirski*, Paris, Maisonneuve, 1878, traduit en arabe par Muhammad Fu'ad 'Abd-al-Baqi, sous le titre: *Tafsil ayat al-Qur'an al-karim*, édition 'Isa Al-Babi Al-Halabi, le Caire, 1924).
- Le Coran*, l'Appel, trad. André Chouraqui, Laffont, Paris, 1990.
- Le Coran*, trad. Jacques Berque, Sindbad, Paris, 1990.
- Le Coran*, trad. Régis Blachère, Maisonneuve, Paris, 2 vol., 1949-1950.
- Le Coran*, trad. Régis Blachère, PUF, Paris, 9^e édition, 1992.
- Le Coran*, trad. Zeinab Abdelaziz, Association mondiale de l'appel islamique, Tripoli (Libye), 2002.
- Le livre des ruses: la stratégie politique des Arabes*, traduction par René R. Khawam, Phébus, Paris, 1976
- Le Saint Coran*, trad. Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, Mu'assasat al-riṣalah, Beyrouth, 12^e édition révisée et complétée, 1986.
- Levrat, Jacques: *Une expérience de dialogue, les centres d'étude chrétiens en monde musulman*, Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberg, 1987.
- Lewis, Bernard: *La situation des populations musulmanes dans un régime non-musulman, réflexions juridiques et historiques*, in: Lewis Bernard et Schnapper, Dominique: *Musulmans en Europe*, Poitiers, Actes Sud, 1992, p. 11-34.
- Luxenberg, Christoph: *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Das Arabische Buch, Berlin, 2000.
- Ma'ani al-Qur'an al-karim, tafsir lughawi muwjaz*, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah al-'alamiyyah, Tripoli (Libye), 2001.
- Mahmoud, Mustafa: *Dialogue avec un ami athée*, trad. par Marc Chartier, Dar al-maaref, le Caire, 2^e édition, 1982.
- Mahmud, Mustafa: *Al-Qur'an, muhawalah li-fihm 'asri*, Dar al-ma'arif, le Caire, 5^e édition, 1987.
- Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): *Al-ma'qul wal-la ma'qul*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 1976.
- Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): *Tajdid al-fikr al-'arabi*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 1974.
- Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): *Thaqafatuna fi muwajahat al-'asr*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 1976.
- Mahmud, Zaki Najib: *Hatha al-'asr wa-thaqafatuh*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 1980.
- Mahmud, Zaki Najib: *Qiyam min al-turath*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 2^e édition, 1989.
- Mahmud, Zaki Najib: *Ru'yah islamiyyah*, Dar al-shuruq, Beyrouth et le Caire, 1987.

- Maïmonide, Moïse (d. 1204): *Le livre de la connaissance*, trad. V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Quadrige et PUF, Paris, 1961.
- Makarim, Sami Nasib: *Adwa' 'ala masalik al-tawhid*, Dar Sadir, Beyrouth, 1966.
- Mal-Allah, Muhammad: *Al-Shi'ah wa-tahrif al-Qur'an*, Al-Maktabah al-islamiyyah, Amman, nouvelle édition, 1985.
- Malgo, Wim: *Jérusalem aboutissement de tous les chemins*, Édition Mitternachtsruf, Pfäffikon, s.d.
- Malgo, Wim: *Que Dit la Bible sur la fin du monde*, Édition Mitternachtsruf, Pfäffikon, 1983.
- Malik (d. 795): *Muwatta' Malik*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- Mallat, Chibli: *From Islamic to Middle Eastern law, A restatement of the field*, in: *American Journal of Comparative Law*, Partie I: vol. 51, 2003, p. 699-750, et Partie II: vol. 52, 2004, p. 209-286.
- Mansour, Camille: *L'autorité dans la pensée musulmane, le concept d'ijma' (consensus) et la problématique de l'autorité*, Vrin, Paris, 1975.
- Marayati, Muhammad (et al.): *'Ilm al-ta'miyah wa istikhraj al-mu'amma 'ind al-'arab*, Majma' al-lughah al-'arabiyyah, Damas, 1987.
- Masud, Muhammad Khalid: *The obligation to migrate: the doctrine of hijra in islamic law*, in: Dale F. Eickelman et James Piscatori (éd.): *Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination*, Routledge, London, 1990, p. 29-49.
- Mawerdi (d. 1058): *Les statuts gouvernementaux*, Le Sycomore, Paris, 1982.
- Mawlawi, Faysal: *Al-usus al-shar'iyyah lil-'ilaqat bayn al-muslimin wa-ghayr al-muslimin*, Dar al-irshad al-islamiyyah, Beyrouth, 1988.
- Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif*, Wazarat al-awqaf, le Caire, 2003.
- Milliot, Louis et Blanc, François-Paul: *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey, Paris, 2^e édition, 1987.
- Moro, Muhammad: *Ilmaniyyun wa-khawanah*, Al-Rawdah, le Caire, 1996.
- Muhakamat Taha Husayn*, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beyrouth, 1972.
- Muhammad, 'Abd-al-Qadir: *Al-ijma' fil-fikr al-siyasi al-islami wal-mu'asir*, Kul-liyyat al-huquq d'Ain Shams, le Caire, 1979.
- Muhammad, Mustafa Muhammad: *Al-fihras al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim*, Dar 'Ammar, Amman et Dar al-jil, Beyrouth, 4^e édition, 1989.
- Muhanna, Ahmad Ibrahim: *Dirasah hawl tarjamat al-Qur'an al-karim*, Matbu'at al-Sha'b, le Caire, 1978.
- Muslim (d. 874): *Sahih Muslim*, CD Al-'alamiyyah, Beyrouth, 1991-1996.
- 'Odah, 'Abd-al-Qadir (d. 1954): *Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah*, Al-mukhtar al-islami, le Caire, 5^e édition, 1977.
- Pellat, Charles: *Ibn Al-Muqaffa' mort vers 140/757, Conseiller du Calife, (Texte et traduction de Risala fi l-Sahaba)*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976.
- Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): *Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah 'ala madhhab al-imam Abi-Hanifah Al-Nu'man*, Matba'at Hindiyah, le Caire, 4^e édition, 1900.

- Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): *Murshid al-hayran ila ma'rifat ahwal al-insan fil-mu'amalat al-shar'iyyah 'ala madhhab al-imam al-a'dham Abi-Hanifah Al-Nu'man*, Al-matba'ah al-amiriyyah, le Caire, 5^e édition, 1933.
- Quesada, Miguel-Angel Ladero: *La population mudéjare, état de la question et documentation chrétienne en Castille*, in: *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*, Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, no 63-64, 1992/1-2, p. 131-142.
- Qur'an Karim, Mushaf al-shuruq*, Dar al-shuruq, le Caire et Beyrouth, 1988.
- Qutb, Sayyid (d. 1966): *Fi dhilal al-Qur'an*, Dar al-shuruq, Beyrouth, 10^e édition, 1981.
- Rasa'il al-hikmah*, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 5^e édition, 1986.
- Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa*, Maktab al-i'lam al-islami, Qum, 1405 h.
- Riad, Fouad: *Pour un code européen de droit musulman*, in: *Le statut personnel des musulmans, droit comparé et droit international privé*, sous la direction de Jean-Yves Carlier et Michel Verwilghen, Bruxelles, 1992, p. 379-382.
- Rida, Muhammad Rashid (1935): *Fatawa*, Dar al-kitab al-jadid, Beyrouth, 1970.
- Rishi, Muhammad Wafa: *Al-madhhab al-hanafi*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadir, Beyrouth, 1998, p. 193-376.
- Rodinson, Maxime (d. 2004): *Mahomet*, Seuil, Paris, 2^e édition, 1967.
- Roland, Henri; Boyer; Laurent: *Adages du droit français*, Litec, Paris, 4^e édition, 1999.
- Rushdie, Salman: *Les versets sataniques*, trad. de l'anglais par A. Nasier, Christian Bourgois, Paris, 1989.
- Sabbagh, Leila: *La religion des Moriscos entre deux fatwas*, in: *Les Morisques et leur temps*, CNRS, Paris, 1983, p. 43-56.
- Sabbah, Messod et Roger: *Les secrets de l'exode: origine égyptienne des hébreux*, Godefroy, Paris, 2000.
- Sa'id, Labib: *Al-jam' al-sawti al-awwal lil-Qur'an aw al-mushaf al-murattal*, Dar al-ma'arif, le Caire, 2^e édition, s.d.
- Salam, 'Atif: *Al-wihdah al-'aqa'idiyyah 'ind al-sunnah wal-shi'ah*, Dar al-balaghah, Beyrouth, 1987.
- Salamah, Ahmad 'Abd-al-Karim: *Mabadi' al-qanun al-duwali al-islami al-muqaran*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, le Caire, 1989.
- Saqr, Nadia Husni: *Al-saba'iyyah akhtar al-harakat al-haddamah fi sadr al-islam*, Al-Nahdah al-masriyyah, le Caire, 1991.
- Savvas Pacha: *Étude sur la théorie du droit musulman*, Marchal et Billard, Paris, partie 1, 1892 et partie 2, 1898.
- Sfar, Mondher: *Le Coran est-il authentique?*, Sfar Éditions, Paris, 2000.
- Shafi'i (d. 820): *Islamic Jurisprudence, Shafi'i's Risala*, trad. Majid Khadduri, John Hopkins Press, Baltimore, 1961.
- Shafi'i (d. 820): *La risala: les fondements du droit musulman*, trad. Lakhdar Souami, Sindbad, Paris, 1997.
- Sha't, Ahmad Kamal: *Al-shi'ah falsafah wa-tarikh*, Maktabat Madbuli, le Caire, 1994.

- Sirri, Hasan: *Al-rasm al-'uthmani lil-mushaf al-sharif*, Markaz al-iskandariyyah lil-kitab, Alexandrie, 1998.
- Suwayd, Muhammad: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah wal-madhhab al-muwahhad*, Dar al-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah, Beyrouth, 1995.
- Ta'dil dustur jumhuriyyat Masr al-'arabiyyah, Majlis al-sha'b, al-matabi' al-amiriyyah, le Caire, 1980.
- Taha, Mahmud Muhammad (1985): *Al-risalah al-thaniyah min al-islam*, s.m., Umdurman, 6^e édition, nov. 1986.
- Taha, Mahmud Muhammad (1985): *Tatwir shari'at al-ahwal al-shakhsiyyah*, s.m., Umdurman, 3^e édition, 1979.
- Taha, Mahmud Muhammad (1985): *The second message of islam*, trad. et introd. by An-Na'im, Syracuse university press, Syracuse N.Y. 1987.
- Tisser, C. R., Demetriades, D. G., Effendi, Ismail Haqqi: *The Mejelle, being an English translation of Majallhel-ahkam-i-adliya and a complete code of islamic civil law*, Law publishing, Lahore, 1980, réimpression de l'édition de 1901.
- Tupuliak, Sulayman Muhammad: *Al-ahkam al-siyasiyyah lil-aqalliyyat al-muslimah fil-fiqh al-islami*, Dar al-nafa'is, Amman et Dar al-bayariq, Beyrouth, 1997.
- Turki, Abdel-Magid: *Consultation juridique d'Al-Imam Al-Mazari sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands*, in: *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Beyrouth, 1980, p. 691-704.
- Tyan, Émile: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Brill, Leiden, 2^e édition, 1960.
- Tyan, Émile: *Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1926.
- Ukdhbat tahrif al-Qur'an bayn Al-Shi'ah wal-Sunnah*, s.a., s.m., s.l, s.d.
- 'Umar, Ahmad Mukhtar et Makram, 'Abd-al-'Al Salim: *Mu'jam al-qira'at al-qur'aniyyah ma' muqaddimah fil-qira'at wa-ashhar al-qurra'*, Matbu'at jami'at al-Kuwayt, Kuwait, 2^e édition, 1988.
- 'Umar, Ibrahim 'Ali: *Al-Qur'an al-karim, tarikhuh wa-adabuh*, Maktabat al-falah, Kuwait, 1984.
- Wafa, Muhammad: *Ahkam al-naskh fil-shari'ah al-islamiyyah*, Dar al-tiba'ah al-muhammadiyyah, le Caire, 1984.
- Walsch, J. R.: *Fatwa*, in: *Encyclopédie de l'islam*, Brill, Maisonneuve et Larose, Leyde et Paris, nouvelle édition, 1977, vol. II, p. 886-887.
- Watt, W. Montgomery: *Muhammad prophet and statesman*, Oxford University Press, Londres, 1961.
- Yasin, 'Abd-al-Jawwad: *Muqaddimah fi fiqh al-jahiliyyah al-mu'asirah*, Al-Zahra' lil-I'lam al-'arabi, le Caire, 1986.
- Yassyn, Anwar (et al.): *Bayn al-'aql wal-nabi, bahth fil-'aqidah al-durziyyah*, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 6^e édition, 1986.
- Yassyn, Anwar: *Al-'aqidah al-durziyyah*, s.m., Paris, 1985.
- Yassyn, Anwar: *Al-nabi Muhammad fil-'aqidah al-durziyyah: Muhammad dans la religion druze*, édition bilingue, s.m., Paris, 1985.

- Yassyn, Anwar: *Al-suluk al-durzi*, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 5^e édition, 1986.
- Young George: *Corps de droit ottoman*, vol. 6: Code civil ottoman, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 169-446.
- Yunis, Muhammad Kabir: *Dirasat fil usul al-tafsir, Kulliyyat al-da'wah al-islamiyyah*, Tripoli (Libye), 2002.
- Zakariya, Fouad: *Laïcité ou islamisme, les Arabes à l'heure du choix*, trad. et présenté par Richard Jacquemond, La découverte et Al-fikr, Paris et le Caire, 1991.
- Zakariyya, Fu'ad: *Al-haqiqah wal-wahm fil-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah*, Dar al-fikr, le Caire et Paris, 3^e édition, 1988.
- Zakariyya, Fu'ad: *Al-sahwah al-islamiyyah fi mizan al-'aql*, Dar al-fikr, le Caire et Paris, 1989.
- Zaki, Husayn Muhammad: *Al-qawl al-fasl fil-rad 'ala mahazil Mahmud Muhammad Taha*, Dar al-rihab, Alexandrie, 2^e édition, 1406 h.
- Zayd, Mustafa: *Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi*, Dar al-fikr al-'arabi, le Caire, 2^e édition, 1964.
- Zaydan, 'Abd-al-Karim: *Al-wajiz fi sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah fil-shari'ah al-islamiyyah*, Mu'assasat al-risalah, Beyrouth, 1997.

Table des matières

Sommaire.....	3
Observations générales.....	5
Dates	5
Abréviations et glossaire des termes non expliqués	6
Préface par Mohamed Charfi.....	7
Introduction	11
Partie I. Le législateur.....	13
Chapitre I. Le pouvoir législatif appartient à Dieu	13
I. Origine divine de la loi.....	13
1) Conception juive.....	13
2) Conception chrétienne	14
3) Conception musulmane	14
4) Absence du concept de la souveraineté du peuple.....	17
II. Est-ce que l'homme peut établir une loi?	19
III. Amalgame entre le droit et la religion	22
1) Religion	22
2) Shari'ah	22
3) Fiqh.....	23
4) Shari'ah et Qanun.....	24
5) Amalgame et liberté individuelle	25
Chapitre II. Le rôle de l'État et des écoles juridiques	25
I. État sans pouvoir législatif.....	26
1) Séparation de la loi et de l'État	26
2) Division des musulmans.....	26
II. Écoles de la mouvance sunnite	27
1) École hanafite	27
2) École malikite	29
3) École shafi'ite	30
4) École hanbalite	31
III. Écoles de la mouvance chi'ite	33
1) École ja'farite.....	33
2) École zaydite	35
3) École isma'ilite	36
4) École druze	37
IV. École issue de la mouvance kharijite: l'école ibadite	39
V. Écoles disparues	39
1) École d'Al-Awza'i.....	39
2) École dhahirite.....	40
3) École d'Al-Tabari	41
VI. Convergences et divergences entre les écoles	41
VII. Tentatives d'unification des écoles.....	43
1) Tentatives dans le passé.....	43

2) Tentatives d'unifier l'enseignement d'une école	44
3) Tentative de syncrétisme dans le cadre des États	45
4) Tentative de syncrétisme dans le cadre supra-étatique.....	47
5) Étendue de l'unification	48
VIII. Réception ou autonomie du droit musulman	48
Chapitre III. Le maintien des lois des autres communautés	50
I. Les Gens du Livre (<i>ahl al-kitab</i>).....	50
1) Tolérance à l'égard des communautés monothéistes	50
2) Système de la personnalité des lois	52
II. Gens du Livre de l'Arabie	54
III. Polythéistes.....	54
IV. Apostats.....	54
Partie II. Les sources du droit musulman	57
Chapitre I. Le Coran	58
I. Description du Coran	59
1) Repères historiques.....	59
2) Coran texte révélé.....	59
3) Texte du Coran	66
II. Coran source du droit.....	90
1) Caractère obligatoire du Coran.....	90
2) Authentification du Coran	92
III. Normes coraniques	106
1) Contenu normatif du Coran	106
2) Classifications des normes coraniques selon leur clarté.....	106
3) Normes apparentes et normes occultes.....	108
4) Normes incluses dans les récits coraniques	110
5) Normes précises et normes équivoques	111
6) Coran comme mesure des autres sources	114
IV. Exégèses du Coran (<i>tafsir</i>)	114
1) Sens de l'exégèse	114
2) Exégèses traditionalistes.....	115
3) Exégèses rationnelles.....	116
4) Exégèses ésotériques	116
5) Exégèses thématiques.....	117
6) Exégèse choisie	117
7) Exégèse linguistique.....	117
Chapitre II. La Sunnah	117
I. Description formelle de la Sunnah	118
1) Définition.....	118
2) Recueils de Sunnah.....	118
3) Analyse de la Sunnah	120
4) Classification de la Sunnah	122
II. Sunnah deuxième source du droit	126
1) Légitimité du recours à la Sunnah	126
2) Infaillibilité du Prophète.....	128

3) Fonction de la Sunnah	130
III. Sunnah mise en doute	133
Chapitre III. La Sunnah des compagnons de Mahomet.....	135
I. Détermination des compagnons	135
II. Légitimité du recours à la Sunnah des compagnons	136
III. Sunnah des compagnons mise en doute	137
Chapitre IV. La Sunnah des Gens de la maison du Prophète	138
I. Infaillibilité des Gens de la maison du Prophète.....	138
II. Détermination de Gens de la maison du Prophète	140
Chapitre V. Les lois révélées avant Mahomet.....	140
I. Nécessité de croire à tous les prophètes	140
1) Dieu envoie les prophètes.....	140
2) Lois révélées avant Mahomet falsifiées.....	142
II. Statut des lois révélées avant Mahomet	144
1) Maintien des lois des communautés religieuses	144
2) Musulmans et lois révélées avant Mahomet.....	144
3) Lois révélées avant Mahomet rapportées dans le Coran et la Sunnah...	145
4) Implications pratiques des lois révélées avant l'islam	146
Chapitre VI. La coutume	148
I. Définition de la coutume	148
II. Légitimation du recours à la coutume.....	149
III. Conditions du recours à la coutume	150
1) Ne pas violer un texte du Coran ou de la Sunnah.....	150
2) Être générale (<i>muttaridah</i>).....	151
3) Exister lors du rapport juridique.....	151
4) Ne pas être contraire à l'accord des parties.....	151
IV. Classification des coutumes	152
1) Coutume verbale et coutume factuelle	152
2) Coutume spéciale et coutume générale	152
3) Coutume licite, illicite et par nécessité.....	152
Chapitre VII. L'effort rationnel (<i>ijtihad</i>).....	153
I. Définition	153
II. Légitimation du recours à l' <i>ijtihad</i>	153
1) Arguments des opposants	153
2) Arguments des partisans.....	154
3) Ijtihad de Mahomet.....	156
III. Conditions de l' <i>ijtihad</i>	157
1) Conditions relatives au <i>mujtahid</i>	157
2) Conditions relatives au contenu de l' <i>ijtihad</i>	158
3) Imitation	160
4) Divergences dans l' <i>ijtihad</i>	162
5) Revirement de l' <i>ijtihad</i>	163
IV. Fatwa comme domaine d' <i>ijtihad</i>	164
1) Sens et importance de la fatwa	165
2) Règles régissant l'institution de mufti.....	168

3) Rôle du mufti aujourd'hui dans les pays musulmans.....	174
4) Incidence des muftis sur les pays non-musulmans.....	179
V. Consensus (<i>ijma'</i>)	180
1) Définition du consensus	180
2) Légitimité du recours au consensus.....	181
3) Acteurs du consensus	183
4) Domaine du consensus	184
5) Portée du consensus dans le temps et l'espace.....	185
6) Possibilité de réaliser le consensus.....	185
Chapitre VIII. Les outils de l'ijtihad	186
I. L'analogie (<i>qiyas</i>).....	186
1) Définition de l'analogie.....	186
2) Légitimité du recours à l'analogie.....	188
3) Conditions du recours à l'analogie.....	190
4) Sortes d'analogie.....	191
5) Détermination de la raison de la loi et le recours à l'analogie	193
II. Les intérêts non réglés (<i>masalih mursalah</i>)	193
1) Définition.....	193
2) Légitimation du recours aux intérêts non réglés.....	194
3) Conditions du recours aux intérêts non réglés.....	196
4) Intérêts non réglés et réception des lois occidentales	198
III. La préférence juridique (<i>istihsan</i>).....	198
1) Définition.....	198
2) Légitimité du recours à la préférence juridique.....	199
3) Conditions du recours à la préférence juridique	202
IV. La présomption de continuité (<i>istishab</i>)	202
1) Définition.....	202
2) Classification de la présomption de continuité.....	203
V. Le tirage au sort	204
1) Légitimité du recours au tirage.....	204
2) Domaines d'application du tirage au sort.....	205
Chapitre IX. Les règles et les adages juridiques.....	205
I. Règles juridiques en Occident.....	205
II. Règles juridiques en droit musulman.....	206
III. Règles juridiques dans les codes arabes modernes.....	214
Partie III. L'application de la norme	217
Chapitre I. Les conflits entre les sources	217
I. Abrogation (<i>naskh</i>).....	217
1) Possibilité et négation de l'abrogation	218
2) Abrogation à l'intérieur des autres religions	219
3) Abrogation des autres religions par l'islam.....	219
4) Abrogation à l'intérieur du Coran	220
5) Abrogation dans les rapports entre Coran et Sunnah.....	224
6) Abrogations multiples	226

7) Abrogation dans les rapports entre le consensus, le Coran et la Sunnah	226
8) Abrogation dans les rapports entre l'analogie et un récit de Mahomet	227
9) Abrogation dans les rapports entre les intérêts non réglés et les autres sources	228
10) Détermination de l'abrogeant et de l'abrogé	230
II. Conciliation des normes.....	230
III. Textes qui ne peuvent être abrogés ou conciliés	231
1) Textes prévoyant des normes fondamentales	231
2) Textes catégoriques	232
3) Textes se rapportant à des faits du passé	232
Chapitre II. L'interprétation linguistique	232
I. Preuve de la langue	233
II. Sens étymologique et sens technique.....	234
III. Classification des termes selon le sens	234
1) Sens particulier (<i>khas</i>)	234
2) Sens général (' <i>am</i>)	236
3) Sens multiple (<i>mushtarak</i>).....	239
IV. Classification des termes selon le contexte	240
1) Sens propre (<i>haqiqi</i>) et sens figuré (<i>majaz</i>).....	240
2) Sens direct (<i>sarih</i>) et sens périphrasique (<i>kinayah</i>).....	241
V. Classification des termes selon le degré de clarté du sens.....	241
1) Termes à sens apparent (<i>dhahir</i>)	241
2) Termes à sens contextuel (<i>nassi</i>)	242
3) Termes à sens expliqué ou précisé (<i>mufassar</i>)	242
4) Termes à sens définitif (<i>muhkam</i>)	242
5) Implications de ces différentes catégories	243
VI. Classification des termes selon le degré d'obscurité du sens (<i>khafi al-dalalah</i>).....	243
1) Termes à sens caché (<i>khafi</i>).....	244
2) Termes à sens équivoque (<i>mushkil</i>).....	245
3) Termes à sens succinct (<i>mujmal</i>).....	245
4) Termes à sens ambigu (<i>mutashabih</i>)	245
VII. Classification des termes selon leur portée	246
1) Sens littéral, explicite (<i>dalil al-'ibarah</i>)	246
2) Sens implicite (<i>dalil al-isharah</i>).....	246
3) Sens symbolique (<i>dalil al-nas</i>)	247
4) Sens contextuel (<i>dalil al-muqtada</i>).....	247
5) Conflit entre ces différents sens.....	248
VIII. Classification des formes impératives	248
1) Forme impérative positive	248
2) Forme impérative négative	249
IX. Règles juridiques relatives à la forme	250

1) Faire produire un effet à un terme est mieux que de le laisser sans effet	250
2) Priorité de la création d'une situation nouvelle sur l'insistance	250
3) On ne peut attribuer un dire à un silencieux	251
Chapitre III. Les objectifs du droit musulman.....	252
I. Importance des objectifs.....	252
II. Objectifs du droit musulman entre négation et affirmation	252
III. Classification des intérêts	254
1) Intérêts indispensables (<i>masalih daruriyyah</i>).....	254
2) Intérêts nécessaires (<i>masalih hajiyyah</i>)	255
3) Intérêts d'amélioration (<i>masalih tahsiniyyah</i>).....	255
4) Hiérarchie des intérêts	255
IV. Normes sans objectif apparent	256
V. Mixité de l'avantage et du désavantage dans la réalisation des objectifs de la loi	257
VI. Intention dans la réalisation des objectifs de la loi.....	258
VII. Ce qui mène au devoir est un devoir, et ce qui mène à l'interdit est interdit	260
1) Ce qui mène au devoir est un devoir	260
2) Ce qui mène à l'interdit est interdit.....	261
Chapitre IV. Le contenu de la norme	263
I. Qualification de l'acte prévu par la norme.....	263
II. Éléments constitutifs d'un acte	271
III. Objet de la norme (<i>al-mahkum fih</i>).....	274
Chapitre V. Le destinataire et le bénéficiaire de la norme	276
I. Destinataire de la norme	276
II. Bénéficiaire des normes	286
Chapitre VI. L'atténuation de la norme	289
I. Dispense (<i>rukhsah</i>).....	289
II. Ruse (<i>hilah</i>).....	291
III. Dissimulation (<i>taqiyyah</i>).....	298
IV. Pesée des intérêts et choix des priorités.....	321
Partie IV. L'application du droit musulman dans le temps et l'espace.....	327
Chapitre I. L'application du droit musulman dans les pays musulmans.....	327
I. Récupération par l'État de son pouvoir législatif.....	327
II. Résistance islamiste	333
III. Opposition des libéraux	345
Chapitre II. L'application du droit musulman hors des pays musulmans	373
I. Division entre Terre d'islam et Terre de guerre.....	373
II. Frontière religieuse classique et migration.....	375
III. Frontière religieuse actuelle.....	379
IV. Frontière religieuse et migration actuelle	380
V. Naturalisation des musulmans	390
VI. Choix des priorités en Occident.....	394
Partie V. Table juridique analytique du Coran	397

Remarques préliminaires	397
I. Vision religieuse du monde.....	399
II. Sources du droit musulman.....	400
III. Principes généraux du droit	404
IV. Pouvoir politique	405
V. Piliers de l'islam.....	408
VI. Droit de la famille et des successions.....	410
VII. Droit des contrats	416
VIII. Droit pénal	418
IX. Droits fondamentaux	428
X. Droits socio-économiques	433
XI. Droit procédural	437
XII. Relations internationales et droit de la guerre.....	438
Bibliographie	443
I. Ouvrages contemporains de base sur les fondements du droit	443
II. Autres ouvrages.....	445
Table des matières	463